

الْبَرَاءَةُ الْيُونَانِيَّةُ  
فِي الْجُضَائِرِ الْإِسْلَامِيَّةِ  
وَرَأْسَاتِ لِكِبَارِ الْمَشْرِقِيِّينَ

ألف بيّنهما وترجمهما

جهد الرحمن بدوي

الطبعة الثانية

الناشر

مكتبة النهضة المصرية

٩ شارع عدلي باشا — القاهرة

١٩٤٦

293.791

014

نص

ما بين معقوتين هكذا [.....]

تعليق من المترجم

57951 G

# فهرس الكتاب

مقدمة

مقدمة عامة . . . . . ٥ - ١٩

## وارث ووارث

تراث الأوائل في الشرق والغرب

لكارل هينرش بكر . . . . . ٣ - ٣٣

## انتقال التراث

من الإسكندرية إلى بغداد

للدكتور ماكس مايرهوف . . . . . ٣٧ - ١٠٠

التراجم الأرسططالية المنسوبة إلى ابن المقفع

للاستاذ پول كروس . . . . . ١٠١ - ١٢٠

## الدين والتراث

موقف أهل السنة القدماء بإزاء علوم الأوائل

لاجنس جولدتسيهر . . . . . ١٢٣ - ١٧٢

بحوث في المعتزلة :

لكرلو ألفونسو نلينو . . . . . ١٧٣ - ٢١٧

١ - أصل تسميتها . . . . . ١٧٣ - ١٩٨

ب - اسم القدرية . . . . . ١٩٨ - ٢٠٤

صفحة

ح — الصلة بين مذهب المعتزلة ومذهب الإباضية

المقيمين في أفريقيا الشمالية . . . . . ٢٠٤ — ٢١٠

د — حول فكرة غربية منسوبة إلى الجاحظ عن

القرآن . . . . . ٢١٠ — ٢١٧

العناصر الأفلاطونية المحدثه والغنوصية في الحديث

لإجنس جولدتسيهر . . . . . ٢١٨ — ٢٤١

### معارضة التراث

محاولة المسلمين إيجاد فلسفة شرقية

لكرلو ألفونسو نلينو . . . . . ٢٤٥ — ٢٩٦

### ملحق تراجم

كارل هينرش بكر . . . . . ٢٩٩ — ٣٠٦

إجنس جولدتسيهر . . . . . ٣٠٧ — ٣١٩

كرلو ألفونسو نلينو . . . . . ٣٢٠ — ٣٣٠

## تصدير عام

هذه أنحاء من البحث في الحياة الروحية الإسلامية قد تبدو للناظر العابر على قدر من البان عظيم ، وحظ من التنافر غير قليل . ولكن الإحساس المرفف النفاذ إلى جوهر المشكلات ، المدرك لما بينها من صلات ، سرعان ما يتبين الجامع الذي يجمعها ، والوحدة التي تكمن فيها وفي الآن نفسه تخضع لها ، فيرتفع بها جميعاً إلى مشكلة واحدة ، هي في هذا الباب مسألة المسائل ومشكلة المشا كل .

كيف لا ، وهي مشكلة الحضارة الإسلامية نفسها ، ماهي ، وما جوهرها ؟ وما مكاتها بين الحضارات العالمية ؟ وما هو حظها من السمو والامتياز ، وما هو بالتالي حظ حاملها أو خالقها من الطراقة والجدة ، بالنسبة إلى غيرها من الحضارات ، ويازاء أصحاب هذه الحضارات الآخرين ؟

نعم ، نحن هنا يازاء مسألة معينة أو شبه معينة ، وتلك هي تاريخ التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية . إلا أن هذا التاريخ نفسه ليس شيئاً آخر غير روح الحضارة الإسلامية وهي تحاول على مرّ زمانها أن تكون مقوماتها ، وتحدد خصائصها وميزاتها ، وتنطع بالطابع الذي يقتضيه جوهرها . فعن طريق موقفها من هذا التراث ، سواء في حالة الأخذ عنه وفي حالة الثورة عليه ، نستطيع أن نعرف هذا الطابع ، وتبين تلك الخصائص . ولعل هذا أن يكون مقياساً من أجل المقاييس التي يمكن استخدامها في فلسفة الحضارات : فكما نستطيع أن نكشف عن خصائص الكائن العضوي الحي من سلوكه يازاء الوسط الذي هو فيه ، إن في تأثره به أو في رد فعله وتأثيره فيه ، كذلك روح الحضارة — ولعلها أن لا تكون أقل حياة من الكائن العضوي — نستطيع أن نكشف عن حقيقتها من موقفها يازاء روح الحضارات الأخرى فيما خلفته هذه الروح من آثار .



فإذا رأينا روح الحضارة الإسلامية لا تأخذ من الحضارة اليونانية إلا ما ليس بمقوم جوهرى لهذه الحضارة الأخيرة ، إذا رأيناها تأخذ عنها العلوم العملية التي هي قدر مشترك بين الناس جميعا على اختلاف أجناسهم وحضاراتهم ولا تتأثر بطبيعة واضعها ، ولا تتغير بتغير روح الحضارة التي نشأت أو نمت فيها ، لأنها خاضعة للطبيعة الخارجية لا للطبيعة الذاتية ، بينما هي لا تأخذ عنها العلوم الروحية أو الفنون ، أو إن هي أخذت بشيء من العلوم الروحية ، لم تستسخ إلا الجانب الذي تراه عاما غير مميز للروح اليونانية ، أو لم تفهمها كما فهمها أصحابها ، بل فهمتها على نحو آخر مخالف :

وإذا رأينا الاتجاه العام لروح الحضارة الإسلامية بنفر نفورا شديدا من التراث اليوناني فيحمل عليه حملة عنيفة شعواء ، هي رد فعل قوى لهذه الروح ضد روح حضارة أخرى ، شعرت بما بينها وبينها من تباين يكاد يصل حد التناقض :

وإذا رأينا المحاولة التي حاولتها روح الحضارة الإسلامية من أجل معارضة التاج المميز لروح الحضارة اليونانية ، بتاج من طبيعة هذا التاج اليوناني ، قد انتهت بالإخفاق التام والفشل الذريع :

إذا رأينا هذا كله ، عرفنا أن روح الحضارة الإسلامية متباينة أشد التباين مع روح الحضارة اليونانية ؛ ومن معرفتنا لهذا التباين ، نستطيع أن نستخلص خصائص روح الحضارة الإسلامية ، كما نستطيع على ضوء هذه الخصائص أن نفهم الصراع العنيف الذي قام بين كلتا الروحين .

فالروح اليونانية تمتاز بالذاتية ، أى بشعور الذات الفردية بكيانها واستقلالها عن غيرها من الذوات ، وبأنها في وضع أفق يازاء هذه الذوات الأخرى ، حتى لو كانت هذه الذوات آلهة ؛ بينما الروح الإسلامية تفنى الذات في كُلى ليست الذوات المختلفة أجزاء تكونه ، بل هو كل يعلو على الذوات كلها ، وليست هذه الذوات إلا من آثاره ومن خلقه ، يسيرها كما

يشاء ، ويفعل بها ما يريد . فالروح الإسلامية تنكر الذاتية إذا أشد الإنكار . وإنكار الذاتية يتنافى مع إيجاد المذاهب الفلسفية كل المناقاة . لأن المذهب الفلسفى ليس إلا التعبير عن الذات فى موقفها بإزاء الطبيعة الخارجية أو الذوات الأخرى ، التى تستقل هى بنفسها عنها ، وتؤكد كيانها بإزائها . ومن هنا كان اختلاف المذاهب الفلسفية ، اختلافاً هو من طبيعة الفلسفة نفسها ، ما دامت الفلسفة فى جوهرها تعبيراً عن الذاتية ، بمعنى أنها تقوم على التفكير الحر ، والعقل المستقل ، غير الخاضع لشيء آخر غير نفسه وطبيعته . أما الروح التى تشعر بفنائها فى غيرها ، وعدم استقلالها بنفسها ، وعدم استطاعتها الاعتماد على قوامها الذاتية ومعاييرها الخاصة ، فلا تستطيع أن تصور الأفكار إلا على صورة الإجماع . ولما كان هذا الإجماع غير ممكن التحقيق إذا كانت هذه الأفكار صادرة عن فرد أو أفراد ، لأن هذا معناه صدورهما عن الذاتية ، فإنها لا تفهم هذا الإجماع إلا على أنه كلمة ، هذه القوة العليا التى تبنى فيها وتخضع لها كل الخسوع ، بوصفها مخلوقة لها وصادرة عنها . وهذه الكلمة ، هى كل شيء فى الحياة الروحية . فالحق ما اتفق ، والكلمة ، وما شذ عن الكلمة فهو باطل وضلال ؛ والبحث كله يجب أن يقصر موضوعه عليها ، والنشاط الروحى يجب أن يدور من حولها .

وعلى ضوء هذه الخاصة نستطيع أن نفهم الحياة الروحية الإسلامية وأن نكشف عن مصادرها : فالفلسفة منافية لطبيعة الروح الإسلامية ، لهذا لم يقدر لهذه الروح أن تنتج فلسفة ، بل ولم تستطع أن تفهم روح الفلسفة اليونانية ، وأن تنفذ إلى لبائها ، وإنما هى تعلقت بظواهرها ، ولم يكن عند واحد من المشتغلين بالفلسفة اليونانية من المسلمين روح فلسفية بالمعنى الصحيح ، وإلا لخصموا هذه الفلسفة وتمثلوها وأنذفخوا إلى الاتاج الحقيقى فيها وأوجدوا فلسفة جديدة ، شاموا ذلك أو لم يشاموا .

والفن اليوناني مناف لطبيعة الروح الإسلامية ، لأن الفن اليوناني ، والفنون عامة بمعناها الصحيح ، تقوم على الذاتية ، وتفترض الطرافة والتنوع . وأسخط شيء أن يقال إن السبب في عدم إيجاد فن إسلامي بالمعنى الحقيقي لكلمة الفن ، هو النواهي الدينية ؛ فتي كانت النواهي الدينية كافية لأن تمنع من وجود شيء ما من الأشياء مهما كان من أمر هذا الشيء ؟ ثم ما بال النواهي الدينية كانت كافية في المنع من إيجاد الفن ، فيما يزعمون ، ولم تسكن كافية في المنع من إيجاد أشياء أخطر على الدين من خطر الفن الموهوم بآلاف وآلاف من المرات ؟ ما بال المذاهب المبتدعة الخارجة على الدين ، والآراء الإلحادية الهدامة التي قصد منها أصحابها إلى الطعن في حميم الدين ، قد وجدت في الحضارة الإسلامية ، وكان لها أنصارها العديدون الذين قالوا بها وحرصوا على الدفاع عنها وتأييدها ، ولاقوا في سبيلها مالا قروا من عنت وارهاق ؟ الحق أن السبب في عدم إيجاد فن إسلامي هو أن الفن مناف لطبيعة الروح الإسلامية . فليس في استطاعتها إذاً أن تلتشىء فداً ، مهما أنفقت من جهود ، ومهما بذلت في هذا السبيل من محاولات . أما ما يسمونه فداً إسلامياً فليس خليفاً مطلقاً بكلمة فن ، وخير ما يوصف به أنه « تزويق » . وهذا « التزويق » لم تدفع إلى إيجاد طبيعة الروح الإسلامية من حيث هي روح ، وإنما دفع اليه ما ذكرناه من قبل كنتيجة لنقدان الذاتية ، ونعني به « الكلمة » ، كلمة الله . فتقديسها لكلمة الله اقتضى منها أن تحفل بالمظهر الخارجي لهذه الكلمة ، إلى جانب احتفالها بالمعنى والروح الداخلية . وعلى هذه العناية بالمظهر الخارجي لكلمة الله اقتصر جل هذا التزويق أو كنهه ، لأنه لا يكاد يخرج عن تزويق الخط أو تزويق « الكلام » ، عن طريق الصور الصغيرة المسماة بالمصغرات ، وهي فن آلى لا يعبر عن ذاتية .

وهذه الخاصية نفسها تدلنا على المصادر التي صدرت عنها الفرق الإسلامية . فليس لنا أن نلتمس الأسباب التي دعت إلى نشأة هذه الفرق أو تلك الأخرى



في مذاهب اليونانيين أو المذاهب الأجنبية ، وإنما الواجب علينا أن نلتصبا  
 هي وما قالت به من نظريات وآراء في «كلمة» الله نفسها ، أى في القرآن .  
 فمعه هو ، لا عن المذاهب الفلسفية اليونانية ، صدرت الفرق الإسلامية  
 المختلفة ، وكان البحث فيه هو نقطة البدء في نشأة كل فرقة من الفرق ؛ أما  
 تأثر الفرق بالمذاهب الأجنبية فكان لاحقاً على نشأتها ، ويجب ألا يغالى  
 في أهميته ، وأن يتجه الباحث إلى القرآن أولاً يلتمس فيه ، هو وما يجر إليه  
 نصه من نظر وأبحاث ، أصول الفرق والآراء .

والروح اليونانية في نظرتها إلى المكان تختلف عن الروح الإسلامية  
 أشد الاختلاف . فالمكان في نظرها هو الأجسام نفسها ، محددة معينة .  
 بينما المكان في نظر الروح الإسلامية خلاء غامض هائل . ومن هنا نستطيع  
 أن نفهم لماذا كان المسلمون « يشعرون بشيء من القلق بإزاء الأشكال  
 الهندسية » ، حتى عدوا البعض إلحاداً وزندقة ، حملوا على من يشتغل بها ،  
 ونهبوا إلى خطرهما . فهذا الشعور شعور طبيعي تقتضيه طبيعة الروح  
 الإسلامية نفسها ، ما دامت في نظرتها إلى المكان تناقض الروح اليونانية .  
 فالروح الإسلامية الخالصة ، وهي التي يمثلها الجمهور وعلى رأسه أهل السنة ،  
 حين نظرت في الهندسة اليونانية سرعان ما أدركت بغيرتها ما بينها وبين  
 الروح التي تعبر عنها هذه الهندسة من تباين . فنفرت منها نفوراً شديداً ، ولم  
 تقو على استساغتها وفهمها . وبدأ لها عجباً — ولها الحق كل الحق في ذلك  
 حسب ما تقتضيه طبيعتها — أن يقول اليونانيون إنهم يعرفون « حقائق الأشياء  
 من الأعداد والخطوط والنقط » ، لأن المكان الذي تستطيع أن تتصوره  
 خلاء محض ، فكيف يمكن أن تعرف حقائق الأشياء منه ؟ أما اليونانيون  
 فهذا مفهوم عندهم ، لأن المكان في نظرهم هو الأجسام نفسها . ولما كان الدين  
 هو جوهر الروح الإسلامية ، فكل شيء تنفر منه الروح الإسلامية تعده  
 غير متلائم مع الدين . لذلك قالت بلسان أحد أبنائها إنها « تشرق الدين » .

وهذا هو السبب الحقيقي في نفور أهل السنة والجمهور من الهندسة ، وليس السبب أنها ، من مقدمات علم الأوائل ، كما يزعمون .

وعلى هذا النحو نستطيع أن نفهم نفور الجمهور وأهل السنة من بقية العلوم اليونانية ، أو علوم الأوائل كما يسمونها . فإذا كانوا قد نفروا من الحساب ، فلأنهم أدركوا بغريزتهم أن نظرة الروح الإسلامية إلى العدد تختلف عن نظرة الروح اليونانية إليه ؛ وإذا كانوا قد حملوا على الفلك ، فلأنهم شعروا شعوراً غامضاً بما بين نظرة الروح الإسلامية ونظرة الروح اليونانية إلى الزمان من تباين . وإذا كانوا قد حملوا على المنطق أقصى حملة حملوها على علوم الأوائل ، فباعتدال الإلهيات ، فذلك لأن المنطق علم من العلوم الفلسفية أي التي تعتمد على الذاتية ؛ ثم إن المنطق يتوقف إلى حد كبير على روح اللغة اليونانية . ولما كانت اللغة وخصائصها مظهرًا من أوضح مظاهر روح الحضارة ، فيها خصائصها وبها مميزاتها وطابعها ، لحظ المنطق من الروح اليونانية إذاً كبير جداً . ولهذا نجد المهاجمين للمنطق اليوناني من أهل السنة يعنون بالإشارة إلى الناحية اللغوية . إلا أن إشارتهم إلى الاختلاف بين اللغتين العربية واليونانية يجب أن نفهم بحسبان ذلك رمزاً على الاختلاف بين جوهر كل من الروحين اللتين أنتجتا هاتين اللغتين . وإذا كان نصيب الرياضيات والطبيعات من هجوم أهل السنة أقل بكثير من نصيب العلوم الفلسفية ، فذلك مرجعه في النهاية إلى أن الطابع العملي ، أي الخالي من الذاتية ، يغلب على الأولى ، بينما طابع الذاتية هو الغالب على العلوم الأخيرة .

لكن إذا كانت الروح الإسلامية الخالصة تكشف في هجومها على تاج الروح اليونانية عن خصائصها هي ومميزاتها ، فإنها تكشف عنها أيضاً فيما أخذته من التراث اليوناني . فحين نراها تأخذ العناصر الدخيلة على الروح اليونانية الخالصة ، ونعني بها تلك العناصر الشرقية التي مزجت بعناصر يونانية ؛

فكانها لم تأخذ إذاً شيئاً مما يميز الروح اليونانية الحقيقية ويطبعا بطابعها الخاص ، وإنما هي استعادت ما أخذته منها الروح اليونانية . وفي هذا تحليل واضح للنجاح الهائل الذي لقيته الأفلاطونية المحدثة في العالم الإسلامي . فأرسطو اليوناني لم نستطع الروح الإسلامية أن تهضمه ، فاستعانت على هضمه بالأفلاطونية المحدثة التي هي مزيج نصيب الروح الشرقية فيه أكبر من نصيب الروح اليونانية ، بل إن العلوم الشرعية نفسها ، وخصوصاً الحديث ، قد تأثرت أعظم التأثير بهذه الأفلاطونية المحدثة ، لأن رجال الدين قد وجدوا فيها روحهم هم الإسلامية في صورة أخرى . أروع وأعظم نمواً وأكثر تفصيلاً .

والآن :

أرأيت إلى خطر هذا المنهج إذاً في دراسة الحضارة الإسلامية ؟ أرأيت إلى النتائج الخفية التي نستطيع أن نظفر بها ، ونحن نبحث في روح الحضارة الإسلامية ، لو أننا فصلنا القول ، فطبقناه ما وسعنا التطبيق ؟

لقد كان في عزمانا أن نقوم بهذا في هذه المقدمة ، لكننا رأينا البحث قد تشعب أمامنا وطال . ورأينا النظر قد اتسع وامتد إلى آفاق لم تكن في الحسبان ، فأثرنا أن يكون ذلك في كتاب خاص ، نحاول الكشف فيه عن « روح الحضارة الإسلامية » .

فبراير سنة ١٩٤٠

عبد الرحمن بدوي



# وارث و وارث





# تراث الأوائل في الشرق والغرب

## لكارل هينرش بكر<sup>(١)</sup>

إلى

هانز هينرش بكر

لم تعد طريقة بيان الأفكار المأخوذة والأوضاع المستعارة في البحث التاريخي، طريقة عصرية، وهي الطريقة التي كانت محبوبة من قبل كثيراً. فلقد اتضح أن بيان الأفكار المأخوذة والأوضاع المستعارة لا يقدم لنا شيئاً جوهرياً عن طابع شخصية من الشخصيات أو وضع من الأوضاع، ولا عن مضمون أثر من الآثار الفنية أو المذاهب الفكرية. وإنما الفاصل في هذا الباب هو ما فعله الشخص المبدع بهذه الأفكار أو الأوضاع وما لم يفعله، وأي النتائج نستخلصها من سلوكه مما يتعلق بجوهره وطبيعته<sup>(٢)</sup>. ومن أجل هذا كله لن يكون الغرض من محاضرة اليوم<sup>(٣)</sup> بيان وتعداد ما أخذه الشرق والغرب عن الأوائل — ونعني بهم هنا اليونان والرومان —

(١) [راجع ترجمته في الملحق الموجود بآخر هذا الكتاب].

(٢) [المنهج الذي يتقنه بكر هنا هو المنهج الفيلولوجي الذي اشتهر خصوصاً في النصف الثاني من القرن التاسع عشر. وكان أصحابه يشتهون بإنكار كل ما المؤلف أو الفيلسوف أو صاحب الفن أو الحضارة البينة، من طرافة وشخصية وقدرة على الابتكار والخلق. فكانوا ينظرون إل هؤلاء كخليط يمكن أن ينحل إلى عناصر موحدة من قبل. وهنا يظهر أثر تربلنتس، أحد أعمدة بكر في هيدلبرج، وقد أشرنا إليه في الفصل الخاص بترجمة بكر].

(٣) [هذه المحاضرة ألقاها بكر في جمعية الإمبراطور غيلم بديلين في ١٨ مارس سنة ١٩٣١ وطُبعت بليتسك عند الناشر كفله وماير، في نفس السنة. وهناك عنوانها باللغة الألمانية:

*Das Erbe der Antike im Orient und Okzident*, von C. H. Becker, Verlag von Quelle & Meyer, in Leipzig, 1931.

عما لا حصر له . فهناك الكثير من الحقائق التي لا أثر لها في تمييز الشخصية وتكون الطابع . مثل هذه الحقيقة وهي أننا نقسم أيامنا وساعاتنا تبعاً لنظام البابليين الاثني عشرى . وإنما المهم من الناحية التاريخية هو ما يميز ويطبع بطابع خاص فحسب . وأعني بذلك موقف الشخص المشارك في التراث أو الحضارة المتأثرة به من حيث فعلهما فيه أو انفعالهما به . ومن هنا فإن المسألة التي نضعها لأنفسنا ستكون على النحو التالى : كيف تقبل الشرق والغرب تراث الأوائل ؟ أقبَلوه على نحو واحد أم على نحوين مختلفين ؟ ثم ماهى النتائج التي نستخلصها من ذلك بالنسبة إلى جوهر كتنا دائرتي الحضارة وبالنسبة إلى رجالها البارزين ؟

لكن ماذا نفهم نحن من كلمة تراث الأوائل ؟ كتب صديقي وزميلى (١) هازنهيرش شيدر فصلاً قيماً بعنوانه : الشرق وتراث الأغريق ، بحث فيه عما حدث للروح اليونانية من تغير وتبدل تحت تأثير الأفكار الشرقية . ولعل مسألة الهلينية (٢) . أى امتزاج تفكير يونان بتدين الشرق لم تدرس من

(١) Die Antike ( الحضارة القديمة ) المجلد الرابع من ٢٢٦ وما يليها ؛ ثم راجع أيضاً البحث القيم الذى كتبه شيدر في كتاب Biologie der Person ( بولوجيا الفرد ) بإشراف برجس ليفى Brugsch-Levy تحت عنوان : الفرد في الإسلام ، Das Individuum im Islam

(٢) [ نطق : « هيلينية » Hellenismus ] والصفة منها hellenistisch ومعناها : على طراز اليونان وطريقتهم ) على ضائع التفكير والحضارة القديمة في العصر الذى بدأ من فتح الاسكندر للشرق وانتهى بعصر الإمبراطور أوغسطس ، أى من سنة ٣٣٦ إلى سنة ٣٠ ق . م . تقريباً . ويعتاز هذا العصر بامتزاج التفكير اليونانى بالروح الشرقية . وعنه يقول ادورد ماير : إن الحضارة الهلينية تحول قدر استطاع ذاتية الأمم واستقلال بعضها عن بعض ، وتضع مكان ذلك الاساية ، التى تسود بينها المداوة وتنفذها ثقافة واحدة . وهذه الثقافة وإن قامت على أساس ثقافة اليونانية القوية فإنها تحمو الطابع القوى وتريد أن تقيم مقامه عبادة الانسانية عامة . وقد انتقلت هذه الروح بالوراثة من بعد إلى النصرانية والاسلام . أما اسم « الهلينية » يرجع إلى درويزن في كتابه : تاريخ الهلينية ، الذى ظهر سنة ١٨٣٦ . راجع في هذا كتاب كيرست ستوان : تاريخ الهلينية ، في مجلدين ، الطبعة الثالثة سنة ١٩٢٧ — Koerst, Geschichte des Hellenismus ] -

قبل درسا عميقا كما درست في هذا الفصل . غير أن شيدر حينما يتحدث عن التراث اليوناني يعنى أولاً الروح اليونانية الحقيقية . وبالنسبة إلى العصر المتأخر ، يقصد الروح اليونانية الهلينية التي بدخا الشرق والتي لا بد قد بدت للعالم الشرقى ، أى الآسيوى ، المتطور كأنها روح يونانية خالصة . أما مهمتنا نحن فمهمة غير هانئ . فبينما أخذ شيدر تعريفه للشرق والغرب من الصراع الذى قام بين عالمين جديدين من عوالم الحضارة . نحاول نحن اليوم أن ندرس حياة تراث الأوائل حياة ثانية فى العالمين المتوسط والحديث فى الشرق وفى الغرب . فالمرء لا يستطيع الكلام عن « التراث » إلا بعد موت المورث . نعم إن الأفكار والنظم صور للتعبير عن حياة حية حقيقية . إلا أن لها مع ذلك حياتها الخاصة ، مستقلة عن أصحابها الذين أبدعوها . وكما أن مسألة الهلينية ابتداءً من الإسكندر الأكبر حتى ظهور الإسلام لها ما لها من فائدة ومثمة ، فكذلك الحال بالنسبة إلى مسألة استمرار حياة الحضارة الروحية القديمة كلها بعد انحلال بلاد اليونان القديمة وانحلال دول أتباعه الذين تنازعوا إمبراطوريته ثم سقوط الإمبراطورية الرومانية — سواء شاء المرء أن يؤثر فى نهاية الحضارة القديمة بقسطنطين أو جستنيان . أو بهرقل حينما توسع العرب وجاء الإسلام . ففلك مسألة ليست بذات أهمية كبيرة . فإن أخذنا بهذا التاريخ الأخير متفقين فى ذلك مع ما يقوله جرركه ونوردن فى كتابهما عن علم الأوائل <sup>(١)</sup> ، فإن موضوع بحثنا يكون هكذا : ما هو الدور الذى لعبه تراث الأوائل فى تاريخ حضارة العالم الإسلامى والعالم الأوروبى المعاصر له ، وماذا يفيدنا ذلك فى تحديد جوهر ماهية الحضارتين ؟

كان الشرق والغرب فى القرن السابع الميلادى ينظران إلى عصر الأوائل نظرتهم إلى عصر كامل لازال تراثه يحيا فى حضارتيهما جميعا ، إن فى ناحية الفسكرك أو فى ناحية التنظيم والعمل ، ويؤثر فى الحياة العادية العامة أثراً كبيراً

يدركه الناس عمليا أكثر من أن يدركوه نظريا . لكن هذا الأثر يظهر لأول وهلة مختلفا في أحدهما عنه في الآخر . ففي الغرب بقيت لغة الحضارة واحدة بعينها . ولو أن الجرمان قد قضوا في الغرب على أكثر مما قضى عليه العرب في الشرق ، فإن الكنيسة المسيحية قد سارت على تقاليد حضارة الأوائل المتأخرة التي تشعبت بروح المسيحية ونشرتها إلى ما وراء حدود الإمبراطورية الرومانية . أما في الشرق فقد تغيرت اللغة وتغير الدين ؛ فكان لا بد لثراث الأوائل الضخم من أن يبدأ أولا فيصبح عربيا إسلاميا . وإذا كان ثراث الأوائل في الغرب قد استطاع أن يغزو شعوبا جديدة ، ويكسبها لنفسه شيئا فشيئا بقوة متزايدة ، وأن يمر بأشخاص كثيرة حملته ، فإنه كان لا بد للطبقة الحاملة لمشعل الحضارة الهلينية في الشرق من أن تصبح إسلامية . فكان ثراث الأوائل قد اصطدم إذا في الشرق بأفكار جديدة ، بينما هو في الغرب قد اصطدم بأناس جديدين فحسب .

نعم لم يكن العرب هليينين إلا قليلا ، أى كانوا إذا شعباً جديداً . لكنهم لم يكونوا حاملي هذا الصراع والتصادم الفكري والروحي . فالذين كانوا كذلك هم الشعوب الهلينية في البلاد التي فتحها العرب وغزوها . والآن ، كيف بدا هذا التراث القديم لم ؟ ظهر لم هذا التراث في ثوب الهلينية المتأخرة . أعني في صورة المسيحية الشرقية واليهودية اللاحقة على التوراة . ثم في صورة المانوية والزرادشتية المشبعة بالروح اليونانية ، فكان ثراث الأوائل قد شاعت فيه آنئذ روح شرقية عميقة ، وكان أكثر شرقية مما كان في الغرب ، ولو أن المسيحية في الغرب لا تستطيع أن تسكر ينبوعها الشرقي . وقد حاول شيدر في المقال المذكور آنفا أن يميز بين الروح اليونانية وبين الشرق تمييزاً دقيقاً عن طريق التعارض بين هاتين الفكرتين : فكرة الثقافة *paideia* وفكرة الخلاص . فالمثل الأعلى للتربية عن طريق الثقافة يرمى إلى تقويم الشخصية عقليا عن طريق القيم الموضوعية وعن طريق الجماعة ، بينما النزعة



السائدة في الروح الشرقية هي الحاجة إلى خلاص الروح ، ذلك الخلاص الذي يصبو إلى عبور الهاوية التي تفصل بين الله العلي القدير وبين الإنسان الفرد . فإذا كان هذا الوصف للضاد النظري بين الروح اليونانية والروح الشرقية صحيحاً دقيقاً ، فإننا نرى في الواقع العملي أنه كان ثمة تأثير متبادل منذ زمن مبكر ، لدرجة أنه ليس في استطاعتنا أن نعلم حقاً أى الروحين : اليونانية أو الشرقية ، قد سادت الأخرى في هذا الامتزاج الذي حدث بينهما . ويكفي أن يتأمل الإنسان في الأورفين أو فيثاغورس أو الرواقين أو الهلينية كلها . بل إن المرء ليجل إلى أن يسأل هذا السؤال الذي يبدو كأنه بدعة مغالطة ، أقول أن يسأل عما إذا لم تكن أعمال إغلاطون الغدة يمكن تفسيرها بأن عبقرية استطاعت أن تجمع بين التفكير اليوناني والتدين الشرقي مما جعل العصر المتأخر يعمده مبشراً بالمسيحية ، وهي التي فيها يبدو هذا الامتزاج بعبه .

وعلى كل حال فإن الروح اليونانية قد هضمت في العصور المختلفة من عصور تطورها عناصر شرقية جديدة دائماً . وأظهر مثل لذلك ما حدث في العصر الذي مر بين الإسكندر وأول التاريخ الميلادي : ثم ما حدث من جديد مرة أخرى عن طريق امتزاج الهلينية الناشئة في هذه القرون ، بالمسيحية والمناوية والأديان الشرقية الأخرى . وهذه الهلينية المطبوعة بالطابع الشرقي قد بلغت غايتها في الإسلام نهائياً .

ثم إننا نرى كفاح المسيحية من أجل استقلالها وتوكيد ذاتها بإزاء الروح اليونانية الشرقية المجسدة في « الفصوص »<sup>(١)</sup> ، تتكرر من جديد في الإسلام في القرون الأولى تحت أسماء أخرى . فكما كانت المسيحية الأولى معادية للروح

(١) [ « الفصوص » كلمة يونانية  $\psi\psi\psi\psi\psi$  معناها في الأصل « المرفة » ، ولكن معناها الاصطلاحي هو الزعزة إلى إدراك كنه الأسرار الربانية بوساطة هذا النوع السامي من المرفة الذي يناظر ما يسمى عند الصوفية المسلمين باسم « الكشف » أو هو هذا الكشف نفسه . =

الهلينية ، كان الإسلام الأول على العموم معادياً هو الآخر للروح الهلينية . نعم إن محمداً في كلامه عن الحساب قريب من المسيحية النسطورية ومن أفكار الرهبانية المسيحية ، لكن طابع هذه المسيحية التي كان يتكلم بعض أبنائها اليونانية مأخوذ عن مصدر شرقي . والميزة الرئيسية للقرآن هي أنه كان يؤثر تأثيراً مضاداً للروح الهلينية في عصر تغلغلت فيه الهلينية . وفي اللحظة التي تخطى فيها الإسلام حدود مهدد الأول ، بدأ الصراع والتصادم . وكان الاعتقاد السائد من قبل أن هذا الصراع قد ظهر في صورة مناظرات جدلية مع المسيحية استناداً إلى أن مسائله الرئيسية كانت على شكل أسئلة لاعلى شكل حلول . أما اليوم فيستطيع المرء أن يدرك أن الماتوية والزرادشتية كانتا له عدوتين خطيرتين للمسيحية على أقل تقدير . وأن « غنوص » الماتوية والمذاهب الشبيهة بها كانت خطرة على الإسلام خطراً مباشراً ، لذلك نرى أن أول مدرسة كلامية في الإسلام . ونعني بها المعتزلة .

== والذي أعطاهما هذا المعنى ثم طائفة من المفكرين . إن صبح أن نسميهم بهذا الاسم ، عاشوا في القرون الأربعة الأولى من ميلاد المسيح ، ومنهم من كانوا مسيحيين ومن كانوا يهوداً ومن كانوا وثنيين . فالمسيحيون منهم مثل القديس كاليبس الكندي و القديس أوريجانس كانوا يرمون من وراء هذه الحركة إلى تأييد المسيحية عصب . أما أنصار هذا المذهب الخفيون أمثال بزايدس وفلاتيوس ومرقيون فهم الذين خلطوا الإيمان بأنواع مختلفة من التفكير الشرقي القديم ، وخصوصاً منه الفارسي والبربري ، وبالإلهوت اليهودي . وبعض المذاهب اليونانية الفلسفية وهي الأملاطوية ونيغورية والرواقية . وكونوا من هذا كله نوعاً من الصوفية . وأنهم آراء هذه الصوفية القول بأشائية بين المادة والذات الإلهية ثم محاولة اجتياز الهوة التي تفصل بينهما عن طريق سلسلة من الوسائط . فآلهات الإلهية أو القوة الكبرى يصدر عنها العقل ثم النور (العقل) ثم الفوغوس (الكلمة) ثم الانثروبوس (الإنسان) . وبتلوهام مقدار كبير من الكائنات الروحية أو « الأيونات » في تدويع تمازلي حتى تصل إلى المادة ، وهي أصل الشر واليبس الذي من أجله أعملت طبيعة الانسان . ولكن الانسان يستطيع عن طريق « الحلاس » أن يعود إلى الذات الإلهية والأصل الأول — على شكل تصاعد يبدأ من المادة وتمر بالأيونات حتى يصل إلى الذات الإلهية . وهذه للمذاهب القنومة نتاج رد فعل الروح الهلينية ضد الروح للمسيحية التي بدأت تسود في ذلك الحين . راجع كتاب هانز إيزنجاغ بعنوان « القنوم » [ H. Leisegang, Die Gnosis ] .

قد استفادت بعضاً من أصولها ومسائل بحثها عن طريق كفاحها ضد المانوية<sup>(١)</sup>. وفي كل هذه الألوان من الكفاح تكونت جهة كفاح فريدة في بابها . فالدولة والمذهب الديني الرسمي يسيران هنا ، كما يسيران في كل مكان ، جنباً إلى جنب وفي صف واحد . لكنهما في كفاحهما ضد الغنوص ، الذي لا يعترف لأحد بسلطان ، يبيان بالروح اليونانية الحقيقية كي تاعدهما . ومن أحسن الأمثلة التي يظهر فيها هذا التناقض قضية الخلاج . وكان غنوصياً ، وهي التي انتهت بأن حكم عليه بالقتل . ومع أن عبارته المشهورة « أنا الله » لم تكن موضوع قضيته ، فإنها أصبحت العبارة التي أعلن بها اتحاد الصوفي بالله ووجه الوجداني الذي فيه امتزج بالله<sup>(٢)</sup> . وكان مناظره وقاضيه في هذه القضية ابن داود<sup>(٣)</sup> وهو من رجال الدين الرسميين وفي الآن نفسه عالم بفلسفة أفلاطون

(١) راجع مقال بيرج عن « الكفاح بين الاسلام والمانوية » في مجلة المستشرقين لاند الكتب H. S. Nyberg : *Zum Kampf zwischen Islam und Manichdismus*, Orient. Lit. Zeitung Bd. 32 (1929) p. 425 ff.

(٢) أنظر كتاب ماسينيون عن الخلاج - ص ١٧٧ : Louis Massignon, *La Passion d' al-Hosayn - ibn-Mansour al-Hallaj, martyr mystique de l'Islam* pp. 170

وراجع هنا مختص بالعلاقة بين الغنوص والاسلام كتاب توراندويه عن « شغبه محمد في مدح أمته وامتناداتها » Tor Andriac, *Die Person Muhammeds im Lehre und Glauben seiner Gemeinde* 1917 (Archives d'études orientales Bd. 10) *Der Ursprung des Islams und das Christentum*, المسيحية ونشأة الاسلام ، Upsala 1926

(٣) [ هو أبو بكر محمد بن داود بن علي بن خلف الأنصاري الطاهري ، ابن مؤسس مذهب الطاهرية وأحد الفقهاء والأدباء المشهورين . ولد سنة ٢٥٥ هـ ( سنة ٨٦٨ م ) ودرس على أبيه وعلى أحمد بن يحيى الشيباني القنوي المشهور . وما كاد يبلغ السادسة عشرة حتى تولى أبيه نظارته على رئاسة المذهب .

وهناك شيطان كانا السبب في شهرته وخلود ذكره . وهما أولاً الدور الخطير الذي لعب في محاكمة الخلاج فهو الذي أصدر الحكم الذي نفذ في الخلاج بعد اثني عشرة سنة من وفاة ابن داود .

وثانياً الكتاب الذي ألفه وهو في غضارة الشباب ونسب به كتاب « الزمرة » . وهو أول كتاب ألف في المشق ، في حزئين : الأول يشتمل على ٥٠ فصلاً و ٥٠٠ بيت من

وله كتاب عنوانه « كتاب الزهرة » وصف فيه الحب الأفلاطوني وكشف فيه عن معرفة عميقة بكتب أفلاطون . حتى إنه يذكر مثلاً أسطورة الإنسان الأول ( الذى كان ذكرًا وأنثى معاً ) المشهورة ، الواردة فى حديث أرسطوفان فى محاوره ، المأدبة ، ينصها . وهو هنا يعارض أفلاطون صاحب « المأدبة » بأفلاطون الغنوصى . مما لا يفيدنا فى هذا المقام .

ولقد سادت روح « الغنوص » ، فرق صدر الإسلام كلها ثم سادت التصوف الذى كان يعد فى البدء بدعة خارجة عن الدين ولكنه أصبح بفضل الغزالي « خالياً من السم » معترفاً به من أهل السنة . وظل الإسلام منذ أن قوى قوة كافية يهدده تاج الغنوص الجامع بين أصول قديمة يونانية وأصول شرقية . نعم ليس من الثابت المؤكد حتى الآن تحديد كيفية نشوء هذه الحركة . لكن ليس من شك فى أن الآراء الغنوصية كانت مادة خصبة انتفع بها الفاطميون فى دعوتهم الشعبية أولاً ، ثم الإسماعيلية من بعد . ومنذ زمن غير بعيد استطاع عالم شاب هو بول كروس<sup>(١)</sup> أن يبين أن مجموعة كتب

---

== انظر المختار تدور حول المشرق : أحواله وفوائده وأوجهه . وما بقى فهو شرح وتعليق على هذه الآيات فى ترفائى خلاص .

ويكرر بقرأ اسم الكتاب هكذا « الزهرة » بضم الزاى وفتح الهاء أى نجم الزهرة المروى فى اللغات الأجنبية باسم فينوس . ولكن هذا غير صحيح ، والصحيح هو قراءة « الزهرة » بفتح الزاى وسكون الهاء واحدة الأزهار . راجع بروكس « تاريخ الأدب العربى » الملتقى الأول ص ٢١٩ إلى ص ٣٥٠ . ويكمل الذى نشر الكتاب حديثاً يراه أيضاً كما فعل بروكس أى « الزهرة » بفتح الزاى ويترجم عنوانه هكذا *The book of the flower* والكتاب قد طبعه نيكول A. ■ Nizki بمساعدة إبراهيم طوقان فى شيكاغو سنة ١٩٣٢ تبعاً للمخطوطة التى طن نيكول أنها الوحيدة وهى الموجودة بدار الكتب المصرية ( فهرست دار الكتب ص ٤٠ ص ٢٦٠ ( الطبعة الأولى للفهرست ) ، و ٣٠ ص ١٨٩ ( الطبعة الثانية للفهرست ) . والواقع أن هناك مخطوطة ثانياً فى نورين ( برقم ٦٨ ) قد أشير بوجوده نيلشو « الشرق الحديث » سنة ١٩٣٣ ص ١٩٠ ) وهو يحتوى أيضاً على الجزء الثانى وهو غير موجود فى المخطوطة المصرية ، وعند الأب المتانس السكرى فى بغداد نسخة غير كاملة من هذا الجزء الثانى [ .

(١) بول كروس : تهافت أسطورة جابر بن حيان سنة ١٩٣٠ *Der Paul Kraus* .

جابر بن حيان كانت إسماعيلية ونموذجاً مابقاً لكتب إخوان الصفا في البصرة ، وهي كتب لا زالت حتى اليوم أساساً لمذهب الإسماعيلية في الهند . فالغنوص إذا كان يحارب الإسلام دينياً وسياسياً . وفي هذا النضال استعان الإسلام بالفلسفة اليونانية ، وعنى بإيجاد عالم من العلوم الدينية العقلية يشبه عالم العصر المدرسي في أوروبا في العصور الوسطى . فكان الإسلام الرسمي قد تحالف إذاً مع التفكير اليوناني والفلسفة اليونانية ضد الغنوص ، الذي كان خليطاً من المذاهب القائمة على النظر والمنطق ، وعلى مذاهب الخلاص<sup>(١)</sup> . ومن هنا نستطيع أن نفسر حماسة الخليفة المأمون للعمل على ترجمة أكبر عدد ممكن من مؤلفات الفلاسفة اليونانيين إلى العربية ، وهي حماسة غير مفهومة ولا معبودة في الشرقيين . وقد اعتاد الناس أن يفسروا هذا حتى الآن بإرجاعه إلى ميل هذا الطائفة المستنيرة إلى العلم وحبها له . لكن إذا كانت الرغبة في ترجمة كتب الأطباء القدماء قد نشأت عما اشتهرت به المدارس الطبية الكبرى من حاجة عملية إلى هذه الكتب ، فلعل ترجمة كتب أرسطو أن تكون قد نشأت بالضرورة عن حاجة عملية كذلك . وإلا فإنه إذا كانت المسألة مسألة حماسة للعلم ورغبة خالصة في تحصيله غيب . لكان هوميروس أو أصحاب المأسى من بين من ترجمت كتبهم أيضاً . لكن الواقع هو أن الناس لم يحفلوا بها ، ولم يشعروا بحاجة ما إليها .

ومخطىء المرء حين يصور المذهب الرسمي بصورة المتصر على الغنوص الهليني . فالدين الإسلامي أقام بناءه المذهبي في جو من التفكير الحر ، بعكس الدين المسيحي الذي تمثله كنيسة قائمة على طغمة أي على نظام نصاعدي ويدها خلاص الناس . وهنا يظهر الفارق واضحاً بين الروح اليونانية الشرقية وبين

*Zusammenbruch der Dschaber Legende*, im dritten Jahresbericht des Forschungs-Instituts für Geschichte der Naturwissenschaften in Berlin, 1930.

[ وقد توسع فيها المرحوم كروس في كتابه « جابر بن حيان » ( بالفرنسية ) ٢ - القاهرة سنة ١٩٤٢ ، ١ - القاهرة سنة ١٩٤٣ ] .

(١) [ أي مذاهب الغنوص القائمة بالمعرفة عن طريق الكشف لا عن طريق المنطق والبرهان ] .



اللاتينية . ففي الإسلام كان مجال الاختلاف أوسع بكثير منه في المسيحية . لأنه لم يكن به شيء يشبه القاضى الذى يصدر الحكم الفاصل لا استئناف له . والروح الخلقية تبدو بأعظم مظاهرها في تكوين المذاهب والفرق . أما نظرية الإمام المعصوم عند الشيعة فأخوذة من الغنوص ، وهى تدل على الميل إلى الاعتراف بسلطان معين ، ميل فيه مغالاة وشدة أكثر مما فعل المذهب السنى الرسمى . وانتصار هذه النظرية لا بد أنه كان يؤدى بالإسلام إلى أن يكون أكثر هليية . لكن ذلك لم يكن ليقرّب الإسلام من نظام الكنيسة الغربية وإنما كان مما يبعده عنه . ذلك لأن الكنيسة الغربية كما قلنا قد اتخذت طابعها وجوهرها من كفاحها ضد الغنوص . بينما الإسلام الرسمى قد حارب الغنوص نظرياً فحسب . لكنه في الواقع وعملياً سمح له بالتغلغل والتفوذ إلى معتقدات الجمهور ، ووفق بينه وبين مذهبه هو . ولئن كنا الآن لا زلنا في بداية البحث عن تاريخ التدين الإسلامى<sup>(١)</sup> فإنه من الثابت أن الغنوص قد أثر في إيجاد هذه الصورة التي صورتها العصور الوسطى الإسلامية المتأخرة لمحمد . وكان سبباً أيضاً في إيجاد ما يشبه عبادة محمد . وهذه العبادة وتلك الصور مخالفتان لما كان عليه الإسلام الأول كل المخالفة . أما أولياء الله في الإسلام في مقابل الأرواح القدسية<sup>(٢)</sup> في الهليية ، حتى إن محمداً وهو نموذجهم الأعلى ينتهى بأن يصبح هو العقل الموجود منذ الأزل ، وأن يكون الرحيم المخلص القدير<sup>(٣)</sup> . وعن طريق هذا المذهب انقلبت فكرة الوحي التي كانت موجودة في الإسلام الأول إلى ضدها . وإلى جانب تأثير الأفكار الأفلاطونية المحدثة والفيثاغورية المحدثة في الفرق الصوفية المختلفة كان

(١) راجع كتابه نور أندريه السالم الذكر . ويبدو لي من المؤكد أن الاحتفال بمولد النبي قد نشأ تحت تأثير مسيحي .

(٢) هؤلاء هم الكائنات الروحية الوسيطة بين القادات الالهية وبين الإنسان . وقد أوردنا شيئاً عنهم في تعليقنا على لفظ غنوص ص ٨ تعليق [ .

(٣) [ راجع مقال جولدمتسر بعدد بعنوان : العناصر الأفلاطونية المحدثة والغنوصية في الحديث ، في القسم الثالث من هذا الكتاب ] .

لهذه الأفكار أثرها أيضاً في الإسلام . وقد ظل الكثير منها حياً فيه . فالإنسان الكامل ، هو الأثروپوس تليوس *athropos telios* و . الذات الحَقَّانية . هي الإيزوثيوس فوزيس *izothos foris* في الغنوص - إلى درجة إن المرء يستطيع أن يحد كل المصطلحات الهلينية في الإسلام . وحتى عند الكتاب السنين أيضاً . وكتب ككتب جابر أو إخوان الصفا لا يزال أفلوطين يحيا فيها ، وبدونه لا نستطيع أن نفهم التاريخ الروحي للإسلام على وجه العموم . ولم يكن هذا علماً احتضت به طبقة معينة من المريدين والسالكين ، وإنما كان من بعض نواحيه نوعاً من الفلسفة الشعبية الشائعة في طبقة المثقفين ، وكان إلى جانبها تيار ديني شعبي عبارة عن طائفة من السحر والنانجيات الهلينية ، النظرية والعملية . فالسحر والتنجيم . وضرب الرمل ، والرؤيا والأعداد ، وفوائد الحب . وانتماء من كل نوع . كل هذه الأشياء أصبحت عربية إسلامية . لكن هذا دخل الهلينية من قبل عن هذا الطريق نفسه وكان منه جزء غنوصي خالص . ثم إنه انتشر انتشاراً سريعاً حتى أصبح الشعب يزاوله باستمرار . ولكي يبرروه قالوا إن الله شرعه للناس . واليوم نرى هذا النوع من السحر الإسلامي يسير طليعة للإسلام غازياً بلاء الزنوج الوثنية التي لا تؤمن بالإسلام الرسمي إلا بعد ذلك بزمان طويل غالباً . كما تفتتبه طبائع الأشياء . وكان ثالث العوامل التي أدت إلى نفوذ طبعة السحر الغنوصي في الإسلام الرسمي كققدمة لتغفل الروح الهلينية انتشار الأفكار بطريق العدوى . وعملية العدوى هذه ذات أهمية عظمى في بحثنا هذا . فالأفكار والصور القديمة لا تؤخذ هكذا عن وعي ، وإنما هي نحيب غالباً بطريقة لاشعورية ، وتنتشر عن هذا الطريق ، وهي في سيرها هذا قد تحارب أحياناً ولكنها لا تقهر . والإسلام نفسه لم يكن شيئاً آخر غير استمرار هلينية نصير أسبوية شيئاً فشيئاً . وما ينطبق هنا على السحر وأفكار السحر وصوره ، ينطبق أيضاً على الهيئات الاجتماعية التي ظهرت فيها شعائر السحر

بأجلى ما ظهرت . فكانت الصورة الاجتماعية للتصوف جماعات الأخوان والطرق الصوفية . وهي ليست في جوهرها إلا الأشكال الباقية من الجماعات الدينية في أواخر العصور القديمة . وعلى كل حال فإنها تقوم اليوم في الشرق بنفس الوظائف الاجتماعية التي تقوم بها الاتحادات عندنا . ولم تكن هذه العملية ، عملية عبوى الأفكار واتقائها ، مقصورة على الميدان الدينى وحده ، وإنما انتقلت أيضاً إلى الميادين الأخرى<sup>(١)</sup> . فإن النظام الإقطاعى الإسلامى نشأ عن نظام ضريبة الإيجار في أواخر العصور القديمة ونظام الولاية [ procuratores ] عند الرومان<sup>(٢)</sup> .

وهذه العملية عملية طبيعية . إلا أنه لما كان قد نظر إلى الإسلام على أنه شيء جديد كل الجدة ، وحسب من جهة أخرى أن الدين والحضارة شيء واحد ، فقد نشأت أسطورة حضارة العرب . تلك الأسطورة التي ألقت غشا على عيون المؤرخين . خالفت بينهم وبين رؤية هذه الحقيقة الناصعة وهي أن الحضارة القديمة قد ظل حاملوها هم حاملها الأصليين واستمر مسرحها هو مسرحها . ذلك أن الإسلام كان هو الأجنبي الغريب الذي أراد أن يغزو العالم القديم المتأخر . ولكنه خضع من بعد لما كان عليه هذا العالم القديم من نفوق وسمو . ولم يستطع أن يجعله عربياً إسلامياً إلا في الظاهر خصب . ثم إنه جعل فارقاً بيننا وبين العرب في نفس الوقت . وكان الغرب قبل قيام الإسلام قد أصبح مهبط الحضارة القديمة الحقيقية ، وكانت الإمبراطورية الرومانية قبل احتلالها قد أنشأت وحدة حضارية على الرغم من تشعبها في أنحاء عدة . ثم إن القانون الرومانى رتب ونظم قبل قيام النبى

---

(١) راجع كتابى : دراسات إسلامية ج ١ ص ٢٤٤ ، *Islamstudien* .

(٢) [ كانت وظيفة هؤلاء إما تحصيل الضرائب أو إدارة الممتلكات التي يولون إدارتها ، ولم يكن لهم حق الحكم بتوقيع عقوبات أو غرامات ، ولا الفصل في المسائل التي تمس الدولة مما تثيره نقضاً لها . أما مصادرة الأملاك فلم تكن تحدث إلا بعد حكم القضاء ] .

بدعوته بزم قليل . وأثره <sup>(١)</sup> من بعد في الشريعة الإسلامية واضح في كل مسألة ، حتى إنه ليكاد يكون لكل مبدأ من مبادئها ما يناظره في القانون الروماني . ومع هذا كله فإن الشريعة الإسلامية ليست قانوناً بالمعنى الروماني ، ولكنها شيء آخر مختلف كل الاختلاف ، إن في مجموعها أو في جزئياتها ، حتى يمكن القول بأن الشريعة الإسلامية هي النتاج الروحي الحقيقي المقتل الذي أخرجته الحضارة الإسلامية . فالقانون الروماني سرى إلى الشريعة الإسلامية كما سرى الغنوص ، إلى الدين الإسلامي . لا كما كانت الحال في نزاع القانون الجرمانى مع القانون الرومانى منذ بدء هذا النزاع حتى قيام الكفاح من أجل قانوننا الألمانى المدنى .

وإذا ما بحثنا حضارات البلدان التى فتحها العرب استطعنا أن نحمك بسهولة بأن كل شيء بقى فى الإسلام كما كان على عهده القديم ، لم يصف إليه جديد سواء فى ميادين السياسة وفى الحرب والاقتصاد والعلم والفنون والصناعات . وإن المرء لتداخله الدهشة من المترجمات الضخمة العديدة فيحسب أن أفكاراً جديدة قد أدخلت إلى مهد الحضارة الإسلامية . لكن هذا الرأى باطل من أساسه . فكل شيء بقى عملياً كما كان من قبل . ولكن ، كما أن وثائق الدولة والإدارة التى كانت تكتب من قبل باليونانية أو الفارسية أو القبطية أصبحت تكتب آنئذ بالعربية دون أن يغير الإنسان شيئاً جوهرياً فى الإدارة ، فكذلك كان لا بد من ترجمة الكتب الرئيسية فى جميع العلوم ثم الكتب الشعبية إلى اللغة الجديدة التى أصبحت اللغة السائدة ولغة التخاطب فى المجتمع ، ألا وهى اللغة العربية . ولم يقع صراع حقيقى مع الأفكار الجديدة إلا فى باب الدين . وهنا أيضاً اقتصرت الهلينة من الناحية العملية كما رأينا من قبل .

(١) أهى . الأستاذ جوتفلف بريشتريسر تهنة يمازجها السرور على الآراء التى أدلى بها فى مقدمته لكتاب سبتلانا : « قواعد مذهب مالك » فى مجلة المستشرقين لقد الكتب *Orientalistische Literaturzeitung*, 1929, S. 277 ff.

فكانت صورة السكون هي نفس الصورة التي رسمها بطليموس له . وكان لأبقراط وجالينوس السيادة في ميدان الطب . والمسألة كلها هي أنه لما كان من غير المستطاع ترجمة كل الكتب القديمة الشائعة بين عشية وضحاها ، فإن أخبار ترجمتها توحى إلينا بفكرة أنه كان هناك شعور بالرغبة في بث الروح اليونانية وإذاعتها . والواقع أن مثل هذا الشعور لم يكن موجوداً قط . وإنما جرى الناس وراء الحاجة العاجلة . وكان عليهم أن يحسبوا حساباً لهذه الحقيقة : وهي أن رؤساء الدولة في العصر الأول على الأقل لم يكونوا يفهمون إلا اللغة العربية ولم يقيم بعد دليل على أن هذه التراجم كان يقصد بها تقوية روح الثقافة والتربية . فإذا كان هذا الرأي صحيحاً بالنسبة إلى إدارة الدولة والاقتصاد والعلم والفنون والصناعات ، فإن الحال على خلاف ذلك طبعاً في ميدان العلوم الدينية والأدب . أما الكفاح من أجل الدين ومن أجل الشريعة فقد نحدثنا عنه من قبل . وأما الأدب فكان عليه أن يتأثر باللغة السائدة إلى حد بعيد بطبيعة الحال . وقد كانت اللغة العربية إلى جانب الدين والشريعة ، الزروة المستقلة الثالثة التي أقي بها الفاعلون مع الفتح . فالشعر العربي كان التعبير العنصري الصحيح عن الروح العربية . غير أن العرب لم يعنوا بهندسة البناء ولا بالنحت ولا بالتصوير . وعلى هذا النحو كان مثل الجمال الأعلى للشعر البدوي عاملاً من بين العوامل التي أثرت في الأدب الناشئ الذي شاعت فيه روح هلبية تختلف قوة وضعفاً ، والذي كان مكتوباً بلغة عربية . ولا يزال البحث في هذه المسألة عند بدايته . لكن بعض الأمثلة تقرب إلى أذهاننا ففكرة أن الصور الفنية القديمة والأفكار والمواد المأخوذة عن دوائر الفيثاغوريين المحدثين والمكيين قد لعبت دوراً حاسماً في تكوين الأدب العربي<sup>(١)</sup> . ومن هنا يظهر مرة أخرى أن الأدب

(١) أول من بدأ البحث في هذا الاتجاه مارتن بلسر في كتابه « تدبير المنزل لبريسون الفيثاغوري المحدث » *Das Oikonomikos des Neupythagoräers Bryson* Heidelberg, 1928 (*Orient und Antike*, 8, 5.)



الإسلامى يمكن عده مكملاً للصور القديمة المتأخرة ..

ومهما يكن من شيء فلم تكن في الشرق هوة تفصل بينه وبين تقاليد  
الأوائل المتأخرة. إنما استمرت هذه التقاليد تحياً ، في شيء قليل من التغيير  
وفي لغة جديدة . كما أنه من الطبيعي أن يكون تمت تقدم في بعض ميادين العلم ،  
مثل الرياضيات والعلوم الطبيعية وربما الطب كذلك . وهذه الحالة توضح  
لنا كيف استطاع الشرق في القرون التالية أن يصبح معادلاً لأوروبا التي لم يكن  
فيها استمرار لتقاليد علمية لم تتغير نسبياً . والذي تلقته أوروبا كان العلم الهليني  
في صورة عربية موسعة بعض التوسع ، ثم النصوص الأصلية القديمة في ترجمة  
عربية : مثل كتب أرسطو الحقيقية ، لاكتبه المغيرة تحت تأثير أفلاطوني  
جديد . ولم تكن العناية بها بفضل العرب ، إذ لم يعمل العرب إلا أن حافظوا  
عليها ونشروها كما وجدوها من قبل . أما الأثر الأدبي الفنى الذى كان  
للغرب في أسبانيا والذي وصل أيضاً عن طريق الصليبيين إلى أوروبا وكذلك  
التحسينات التي أدخلوها على إدارة الدولة أو فن التجارة ، أما كل هذا فمصر  
عليه مسرعين ، لأنه من الصعب علينا أن نبين إلى أى حد لا يبدو الإسلام  
هنا كوسيط ورسول ينقل التراث القديم بحسب .

وأرجو أن يكون ما قلته حتى الآن كافياً ليعطى صورة مقارنة للحقيقة  
عن موقف الشرق في العصر التالى للعصر القديم بإزاء تراث الأوائل . فهو  
قد استمر في حمله مغيراً فيه بعض التغيير . وهو اليوم يقوم بنفس هذا الدور .  
ثم إن الإسلام قد نشر هذا التراث في العالم الإسلامى كله على أنه جزء من  
ثقافته . واليوم يجد المرء منطق أرسطو والسحر الهليني في الهند وفي  
بحيرة تشاد . فكان الكتاب القدماء إذاً موضعاً للتقدير والاستفادة ، ولكنهم  
لم يكونوا مركز حركة ثقافية شاعرة بنفسها<sup>(١)</sup> . كذلك التي نعبر عنها بكلمة

(١) لم يعرف الشرق التركة الانسانية ، ويجب أن يقرر هذا الحق خلافاً لما فعله كامل عياد  
في كتابه عن « علم التاريخ والاجتماع عند ابن خلدون » Dr. Kamel Ayad, *Die Geschichts-  
Gesellschaftslehre Ibn Halduns* (Breysigs *Forschungen zur Geschichte und*

« النزعة الإنسانية ، Humanismus . ثم إن الإسلام لم ينظر إلى تراث الأوائل غير المكتوب على أنه كذلك ، لأنه كان من صور الحياة اللاشعورية عنده ؛ وكانت العناية بهذا التراث على صلة مباشرة بازدهار الحضارة الإسلامية وانحطاطها . أما نهضة الشرق التي نشهدها في الوقت الحاضر فمرتبطة لا بتراث الأوائل وإنما بأوروبا الحديثة ، وخصوصا بميولها الثقافية الواقعية لا الإنسانية humanist . وذلك أن تراث الأوائل كان في الشرق دائماً مادة لحب ، ولم يبد له على أنه فكرة أو مبدأ أو نموذج آسئ يشعل قوة الإبداع الذاتية فيه . والفارق الحاسم بين تأثير تراث الأقدمين في الشرق والغرب هو النزعة الإنسانية .

لكن ليس معنى هذا أن الغرب لم يكن فيه استمرار لتراث الأوائل . فإن المرء إذا قارن صور حياة القرون الوسطى الأولى الخارجية من حيث طريقها وقيمتها . كما فعلت أنا قبل الآن بمقدار ٢٥ سنة في بحث صغير عنوانه « المسيحية والإسلام »<sup>(١)</sup> ، فإنه يشعر أنه - بغض النظر عن الدين - قد أصبحت كلمة جينه في « الديوان الشرقي للؤلؤ والغرب » حقيقة ، وهي كلمة قصد بها غير ذلك تماماً . وهذه الكلمة هي : « لم يعد من الممكن فصل الشرق عن الغرب » . ذلك أن النظرة العامة إلى العالم والحياة في كلا الشرق والغرب متشابهة في الواقع كل التشابه . لأنها صدرت عن ينبوع واحد ، وأخذت من مصنر واحد . لكن إذا جعلنا نقطة البدء هذا البحث الذي نحن فيه وأردنا أن نتخذ من اختلاف موقف كل منهما بالنسبة إلى تراث الأوائل وسيلة لإدراك مميزات الشرق والغرب . إذاً لبدأنا أن هذه المشابهة

---

« Gesellschaftslehre 1930, S. 32. = كذلك عنوان كتاب أ. متز « نهضة الإسلام » A. Metz: Die Renaissance des Islams, Heidelberg 1912 منير ميس ، وهو كتاب قيم لا يهيبه إلا ما يمدده عنوانه من ليس . [وقد ترجمه إلى العربية أخيراً الدكتور عبد الهادي أبو ريده ، بعنوان : « الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري » ، في جزئين ، القاهرة سنة ١٩٤٢ - سنة ١٩٤٣ ]

(١) أصبح هذا البحث ضمن مجموعة « دراسات إسلامية » ١٠ ص ٢٨٦ وما يليها .

في الظاهر بحسب . فالاختلاف النوعي والجنسي . واختلاف الوسط الجغرافي وقيام تاريخ مستقل لكل واحد منها . كل هذا يجعل تراث الأقدمين يتج في الغرب تطوراً من نوع آخر يختلف كل الاختلاف عن نظيره في الشرق . وهذا التطور مشكلة من أهم مشا كل التاريخ الغربي العام كله . لا التاريخ الروحي بحسب . ومن أجل هذا فربما يبدو من الجرأة بمكان أن تتقدم هنا بأكثر من مثليين اثنين لتوضيح رأينا .

كان من العوامل الحاسمة في هذا الباب ذلك الاختلاف الناشئ عن تقسيم العالم القديم إلى عالمين : يوناني ولاتيني . فلتن كان القانون الروماني كما رأينا قد أثر في الشرق وفي تكوين الحضارة الشرقية . فإن مرافق الحضارة الرومانية كانت بطبيعة الحال أكثر وضوحاً في الغرب منها في الشرق . كما أن التراث اليوناني يكاد يكون قد ظهر كله في ثوب لاتيني . ثم إن الشرق قد أصبح في النهاية مقاطعسة رومانية . وثنسيان نفسه على الرغم من مشا كل الشرق العديدة وجه نظره دائماً نحو الغرب . أما الإمبراطورية الرومانية فلم تكن إلا روما الخالدة . وفكرة روما الخالدة هذه هي فكرة الأوائ . وقد سادت القرون الوسطى في الغرب ؛ لكنها لم تكن بطبيعة الحال ذات أهمية بالنسبة إلى مقاطعات الشرق التي فتحها العرب . لذلك رأينا نظرية الدولة في عصر الخلفاء متصلة بالأ كاسرة لا بالقياصرة . أما في الغرب فقد انتقلت نظرية الإمبراطورية القديمة إلى الكنيسة من جهة ثم إلى القيصريّة الغربية من جهة أخرى . ولهذا كانت المنازعات والمشاكل بين البابوية والقيصريّة في العصور الوسطى حصة من حصص تراث الأوائ . وهي حصة لم يعرفها الشرق ولم يظفر منها بنصيب .

وعلى هذا المسرح السياسي المتخيم بدأ صراع الغرب الروحي مع تراث الأوائ . وكانت مشا كل هذا الصراع منذ البدء مخالفة لتلك التي كانت في الشرق ، لأن تراث الأوائ في الغرب قد عانى تجربة النزعة الإنسانية مرة



المحدثين ، عن أوريجانوس ، أشهر اللاهوتيين المسيحيين المعاصرين له . فقد قال .  
 « كان ( أى أوريجانوس ) فى آرائه عن الله والكائنات كأحد اليونانيين . لكن  
 كان طبيعياً أيضاً أن يكون إلى جانب هذا الاتفاق فى الآراء اختلافات :  
 مثل ما كان حول مسألة قدم العالم وحدوثه . لكن المسيحيين فى القرن الثالث  
 كانوا فى فلسفتهم وأساطيرهم ومعتقداتهم وتقواهم يشبهون المتأخرين من  
 القدماء فى نظرياتهم وأعمالهم كل الشبه . حتى إن المسيحية استطاعت أن  
 تخلع عالم الأوتل بطريقة آله صرفة . وحيث أن يعود من الممكن قيام  
 نزعة إنسانية رومانية . وكان تطور الغرب يسير فى طريق آخر . وهذه التطور  
 الذى وصفناه سابق على العصر الذى نحن بصدده البحث فيه الآن . وعلى الرغم  
 من أن هذا التطور قد استمر بحيا فى ثوب الفكر المسيحى . فإن فكرة  
 النزعة الإنسانية كانت قد ولدت من قبل . وكان لابد لها أن تبعث من  
 جديد مرة أخرى .

إلا أن هذا العالم الفكرى المسيحى فى القرون الوسطى كان متشابها كل  
 التشابه مع العالم الفكرى الإسلامى المعاصر له . فى كلا المعسكرين قامت  
 المحاولات المتخمة لإخضاع الإيمان للعقل بنفس وسائل المنطق والتفكير  
 القديم . واليونانى منه على وجه الخصوص . وهنا وهناك كان لأفلاطون  
 وأرسطو السيادة فى المناقشات والجدل الذى كان يقوم به القوم . وكان  
 ينظر إليهما غالباً على أنهما متعارضان . فأسمى فهمهما . وشهدت أفكارهما .  
 لكن تأثيرهما على كل حال واضح غير منكور . ثم كان فى كنانا دارنى الحضارة  
 نزاع بين الكلام أو اللاهوت وبين التصوف . بين المذهب السنى الرسمى أو  
 مذهب الكنيسة وبين التقوى الشخصية والعبادة الخاصة . وكان ثمت تأثير  
 مباشر عن طريق الكتب اليهودية والتراجم العبرية عن العربية ( ويمكن أن  
 نذكر هنا موسى بن ميمون ) . وفى كتاب أرنست كانتوروفتش عن  
 « الإمبرطور فريدريك الثانى »<sup>(١)</sup> . وصف قيم حتى هذه المسائل .

(١) [ولد سنة ١١٩٤ وأصبح ملكاً سنة ١٢١١ . ثم تم اغتياله سنة ١٢٢٠ =

في هذا العصر ظهر النتاج الشرقي لثراث الأقدمين أسمى من الأوربي قطعاً . ومع هذا فإن الحياة العقلية في العصور الوسطى لا يمكن تصورها بدون تراث الأقدمين . حقاً لو أمعنا النظر في هذا العصر لظهر لنا اختلاف في طابع رد فعل كل واحد منهما ، كما هي الحال لو قارنا مثلاً القديس فرنسيس الأسيزي أو القديس توما الأكويني بالشخصيات الإسلامية الكبرى التي تناظرهما في الاسلام ، لكن هذا الاختلاف الظاهري ليس كبيراً كما هو في عصر النهضة . ثم إن تيار التأثيرات القديمة الذي سرى إلى جانب الروح المدرسية كان قوياً في الغرب عنه في الشرق . لأن ذكريات الشخصيات الرومانية القديمة الكبرى كانت أكثر حياة في الغرب بطبيعة الحال عنها في الشرق بينما كانت العلوم الدنيوية اليونانية في هذا الأخير أكثر . وساعد على قيام هذه الحال أن السكتب الوثنية اللاتينية كانت في متناول يد الغربيين ، وأوضح دليل على مقدار حياة التراث القديم في الغرب أن الشخصيات الوثنية في الكوميديا الإلهية تسير جنباً إلى جنب مع الشخصيات المسيحية ، وأن دانتة قد اختار فرجيل مرشداً له ودليلاً . ولعل المهم في هذا هو اتفاق وجود هذه التقاليد الثقافية مع تحول إيطاليا إلى البربرية ، ومع انتقال الثقافة المسيحية إلى أرض عذراء لم تكن لها تقاليد ثقافية . فأسس الغرب الجنسية والاقتصادية والسياسية كانت في تعارض فاضح مع ميل الثقافة المسيحية إلى الخوارق والتصوف والزهد . وقد أبدع فريدريش پولزن في وصفه لهذا التعارض الشديد حين قال <sup>(١)</sup> : « اتخذ الفرنجة والكسونيون الصيغ المقدسة القديمة ، التي لفتها الكنيسة إياهم ، عقيدة لهم ، دون أن تتغير نظرتهم في الحياة وملكهم تغيراً جوهرياً . ولهذا فإن العصور الوسطى تشبه فتاة في

== وقد اشترك في الحملة المليية السادسة وتوفي سنة ١٢٥٠ [

Friedrich Paulsen, *Geschichte des Gelehrten Unterrichts*, (١)  
3. Aufl. Bd. 1, S. 9.

( تاريخ التعليم الرابع ، الطبعة الثالثة ، ص ٩ )

لباس الشيخوخة والمهرم . لكن عدم التناسب هذا لم يصل إلى درجة الشعور القوى والإدراك الواضح إلا في عصر النهضة . حينئذ اكتشف الناس أن الدين المسيحي بروحه التصوفية ، ونزوعه إلى ما فوق الطبيعة ، لا يعبر مطلقاً عن جوهر حياته الخاصة . وفي الآن نفسه اكتشفوا أن أستاذهم وهو حضارة الأوائل كان من قبل شاباً يشعر شعوراً من نوع مخالف ، ويفكر بطريقة أخرى غير طريقته في عهد الشيخوخة . حقاً إن الناس كانوا يعرفون ذلك من قبل معرفة مجردة ، لكنهم الآن والآن فحسب ، بدأوا يفهمونه . هنالك بدأ التنافس بين شعوب الغرب للتخلص من تلك الأوضاع والتصورات المسيحية الخارجية على الطبيعة كما أبرزتها العصور الوسطى في الفن والآداب والعلم . وأقاموا مكان هذه التصورات والأوضاع تصورات العصور القديمة وأوضاع الأوائل . . وعلى هذا النحو نشأت النهضة . . وعيناً حاول سفوزولا أن يحمل على أرسطو وأفلاطون وفرجيل وهوراس وشيشرون . وهما هي ذى فكرة الخلاص تشعل مرة أخرى من جديد . وهكذا وجد الغرب في كتب أصحاب النزعة الإنسانية الرومانية — نفسه ، واكتشف ذاته .

وليس المجال هنا مجال التحدث عن كيفية نشأة النهضة ، والنزعة الإنسانية . فنحن نعرف منذ بحوث يعقوب بركهت أن ثقافة القدماء لم تكن إلا الأداة التي اشتعلت عن طريقها الروح القومية في الشعب الإيطالي أول ما اشتعلت . ذلك أن الغرب بدأ يعود إلى نفسه يفكر فيها ويكتشف ذاته . فسقطت العصور الوسطى بما فيها من سيطرة الكنيسة وسيادتها . وأصبح الطريق مفتوحاً أمام أوروبا الجديدة . غير أن هذه العملية كانت في تفاصيلها بطبيعة الحال عملية معقدة . وليس إحراق سفوزولا إلا رمزاً وحادثة من الحوادث . وإنما هي ابتدأت قبل ذلك بكثير حتى إن الناس ليتحدثون عن نهضة ، في أيام كارل الأكبر (شارلمان) وفي أيام أوتو . ويحطلون النهضة الحقيقية تبدأ مع



لغة دأته . والمسألة الحاسمة في بحثنا هذا تنحصر في السؤال الآتي :

لماذا لم يكن مثل هذا التطور إلا في الغرب لحسب ؟

ذلك أن الموقف في كل من الشرق والغرب متشابه : فكان في الشرق قصور للأمراء كما كان في عصر النهضة . وكان الشرق يعني بعلوم الأوائل ، ثم كان هناك أيضاً أنبياء كأدياء النزعة الإنسانية الأولين يصوغون قلائد المديح لمن كانوا في كنفهم من الأمراء . وكان هؤلاء يحزلون لهم العطاء ، وكان في الشرق أيضاً تنازع بين مطالب الدين ومطالب الدنيا ؛ وهنا وهناك ساد الحكم المطلق — ومع هذا كله فإن التطور في الشرق انتهى إلى نوع يختلف كل الاختلاف عنه في الغرب . انتهى إلى عملية انحلال وركود وإلى انحطاط واضمحلال . ومع هذا أيضاً كان الناس في عصر النهضة يعرفون من علوم القدماء في الشرق أكثر مما كان الناس في الغرب منها يعرفون .

ولازلنا بعد قرن من الدراسات في الفيلولوجيا القديمة والنزعة الإنسانية نميل إلى عتة النزعة الإنسانية والعلم شيئاً واحداً . والحقيقة هي أن النزعة الإنسانية سواء لدى الرومان وفي عصر النهضة كانت شيئاً آخر غير العلم . إذ أن المسألة في عصر الرومان كانت مسألة رقي الشخصية وتطورها ، وفي عصر النهضة كانت ثورة أدبية ، أي فنية . على الروح المدرسية العلية الفلسفية في أوج القرون الوسطى . قال بولون<sup>(١)</sup> : « وهذا المعنى نستطيع أن نعرف النزعة الإنسانية بأنها تطور وإتمام للتربية الروحية غير العلية » . وحينئذ أصبح الطريق مفتوحاً أمام نوع من العلم جديد بعد أن تكون السلطات القديمة قد انحطمت . وسيادة الدين على الفلسفة قد قضى عليها ؛ والفلسفة الجديدة التي أنتجها عصر النهضة كانت نوعاً من وحدة الوجود الطبيعية يشيع فيها الشعور والخيال ؛ وبعد أن كان الناس أرسططالين أصبحوا الآن<sup>(٢)</sup>

(١) راجع كتابه السابق الذكر ص ١٠٠ ص ٢٠٠ .

(٢) راجع بحث هلدوت وتر بنوان « غاية الحكيم » كتابه عربي في السر المظني » =

أفلاطونيين وأخذوا عن العرب التنجيم والعرافة الهلينية بالصورة التي هي عليها في كتاب غاية الحكيم التي تراها عند أجنير بآفون تتشبههم . لكن المهم أنهم تركوا الآراء التي وصلت إليهم عن الأشياء إلى الأشياء نفسها . وأنهم رأوا الأشياء بعيونهم بطريقة ولو أنها ذاتية على شكل هواية لا تخصص . فإنها مصحوبة بالقدرة على النفوذ إلى باطن الأشياء وبالرغبة في الحقيقة . وفي هذا يقول فون هرنك (١) : « إذا كان لوتر قد استطاع أن يقرأ المزامير ورسائل القديس بطرس وكتب القديس أوغسطين . وإذا كان قد قرأها كما قرأها ، بمعنى أنه كان ينفذ إلى ما فيها من أفكار ثم ينميتها ويعلو بها ، فإنما يدين بذلك لا لعبقريته فحسب بل لعصره كذلك . عصر النزعة الإنسانية . » وليس أوضح من هذا بيان للننايع التي انبثقت منها النزعة الإنسانية ومن أعماقها ارتفعت ، وليس أوضح منه دليل على أن النزعة الإنسانية إلى جانب أنها كانت علماً كانت أولاً وقبل كل شيء اتجاهها روحياً شاعراً بذاته . ولم يكن رجال النزعة الإنسانية الأول شاعرين بالدور الذي لعبوه في تاريخ الحياة العقلية في العرب . فلقد كانت الثقافة أو المعارف الإنسانية والفصاحة شيئاً واحداً في نظرهم . وكانوا يعلقون على معارفهم الفنية البسيطة

Heilmut Ritter, *Picatrix, ein arabisches Handbuch hellenistischer Magie.* ==

Studien der Bibliothek Warburg, Bd. 1 8, 1 FF.

[ هذا كتاب في السحر والطلسمات نسبة المتأخرون من المؤرخين المسلمين إلى ملحة ابن أحمد الجبريطي ، الرياضي الأندلسي المشهور المتوفى سنة ٣٩٨ هـ . وعرف عند اللاتين في العصور الوسطى باسم *Picatrix* . وكان له أثر كبير في المتأخرين بالسحر في العصور الوسطى المسيحية . وقد طبع الأصل العربي حديثاً الأستاذ جلوت رتر ، لينيك سنة ١٩٣٣ ( في ١١٦ صفحة ) . وعنوان الكتاب الكامل هو « غاية الحكيم وأحق النذيرتين بالتقديم » . راجع فيما يتعلق به « مقدمة ابن خلدون » في الأصل الخاص « علم الكيمياء » . وراجع في اللغات الأجنبية كتاب « تاريخ السحر والعلم التجريبي في الثلاثة عشر قرناً الأولى من ميلاد المسيح » تأليف لين تورنديك ، طبعة نيويورك سنة ١٩٢٩ - ٢٠ من ٨١٣ - ٨٢٤ .

[ Lyna Thorndike, *A history of Magic and experimental Science.*

(١) في كتابه *Erforschtes und Erlebtes*, S. 99

المشبعة بالروح القديمة أهمية أكبر من تلك التي يعنفونها على التعبير عن شخصيتهم الذاتية التي من أجلها لا زلنا نجلهم حتى اليوم . فثلا بترر<sup>١</sup> لم يكن راغباً في إذاعة مبادئه المكتوبة باللغة الدارجة ، بينما كان يفخر كل الفخر بأنه كان داعية ومذيعاً لأفكار الأقدمين ، وأستاذاً للفصاحة والبيان . والواقع أن أهمية هذا الذي تعني بجمال ليوثا (أى بترر<sup>٢</sup>) لم تكن في حذقه المعارف الأدبية ، وإنما كانت في انتقاله بالشخصية الإنسانية إلى ميدان آخر غير ميدان الحضارة الرومانية الصوفية التي قضى فيها على ما هو إنساني حقيقى ، والفرد لا يكون حراً إلا في اللحظة التي يخرج فيها عن التعبير الرسمي عن شعوره ، إن صح هذا التعبير ، منصحاً في صراحة عما تسكنه نفسه وذاتيته . هل كانت هذه الروح الجديدة التي انبعثت روحاً يونانية حقاً ؟ من المعلوم أن اللغة اليونانية كانت معروفة قليلاً آنذاك<sup>٣</sup> . فبترر<sup>٤</sup> لم يكن يعرف اليونانية مطلقاً ، ولكنه مع ذلك امتلاً إعجاباً بنسخة من هوميروس لم يستطيع أن يقرأها . وهو يذكر لنا أن أحداً في روما لم يكن ليعرف اليونانية ، وفي فيرنس لم يكن غير ثلاثة أو أربعة فقط . وفي بولونيا كان يعرفها واحد لحسب . أما ألمانيا فقد نظرت في وقت متأخر عن وقت بترر<sup>٥</sup> إلى النزعة الإنسانية في مئة كثير من الجند بوصفها مجالا للمعرفة والعلوم كما هو طبعها . وإذا كان هذا ينطبق على إرزا<sup>٦</sup> فهو بالأحرى ينطبق على ما حدث من تطور بعد في العصر الذي تلا العصر المثالي . واليوم كادت النزعة الإنسانية تصبح كلها يونانية بحتة . ولم نعد ننظر إلى التقليدات اللاتينية إلا بهذا الاعتبار ، أى على أنها تقليد لليونان لحسب . فهل استطاعت الروح اليونانية حتى في عملية التكييف التي كانت نشطة فيها وحدها ، أن تأتى بهذه المعجزة ، معجزة النزعة الإنسانية ، ولماذا لم تؤثر هذا التأثير نفسه في الشرق ؟

(١) راجع كتاب بولون المذكور آنفاً ص ٧٠ .

كانت العوامل التاريخية والجغرافية والجنسية في الشرق هي التي جعلته لا يعنيه من كتب اليونانيين إلا ما كان معترفاً به من الجميع وما كان في الآن نفسه يلائم عقليته ونعني به أولاً وقبل كل شيء النزعة العقلية المنطقية . فكل شيء كان نصيب الروح اليونانية في صدره أكثر من نصيب العقل اليوناني مثل الشعر الغنائي اليوناني والأدب الروائي كله وكل ما كان يونانيًا بحثاً كآلهة هوميروس وكبار المزارعين اليونانيين . كل هذه الأشياء ظلت أبوابها موصدة أمام الشرق . وإذا كان شيء منها قد استطاع أن ينسل إلى الشرق في كتب الصنعة والسحر أو في الحزليات ، فإنه سرعان ما يطبع بالروح الشرقية الخالصة في غير ما هوادة ولا رحمة . كما كانت الآلهة اليونانية والرومانية تحول إلى نصرانية في العصور الوسطى بأوروبا . لكن مع الفارق . إذ بقيت الروح القديمة في إيطاليا حيث بقيت الآثار القديمة الرائعة تشهد بحلال الماضي وعظمته . وتثير الروح القومية إلى جانب الروح الفردية الشخصية . فحدث إذن شيء يشبه ما نشاهده اليوم في مصر حيث تبدو الروح القومية في أبناء وادي النيل وكأنها اكتشفت الأهرام ومعابد الفراعنة من جديد . وفي مصر كما هنا في إيطاليا ليست آثار الماضي إلا أدوات ورموزاً استخدمتها روح العصر المتغيرة كي تكون معرضاً تظهر فيه نفسها من جديد . وبالتأمل في هذه الظاهرة وتعمقها تظهر نظرية برداخ<sup>(١)</sup> في النهضة ، بتأييد جديد .

والتراث الهليني هو الذي ربط بين العصور الوسطى في الشرق والعصور الوسطى في الغرب . وإذا كان رجال النزعة الإنسانية في إيطاليا نظروا إليها على أنها فترة متوسطة من السذاجة والخشونة الآسيوية والقوطية ، وحاولوا أن يتصلوا مباشرة بشيشرون وقرجيل ، فهم بهذا قد نسوا أن روحها روح

---

(١) عدم برداخ في كتابه عن « الهف الألانية » نظرة عامة قيمة وإشارات إلى المراجع Prof. Dr. Burdach, *Deutsche Renaissance*, Berlin 1906 (Deutsche Abende im Zentral-Institut für Erziehung und Unterricht, Nr. 4).

هلبية أى قديمة أيضاً قد حاربوها فى شخص الروح الكنسية فى العصور الوسطى . ذلك لأن الروح القديمة لم تقم بالتحريز خصب . وإنما هى قد استعبدت أيضاً لأن الروح المدرسية لم تكن لتوجد من غير أرسطو . ولعل العقيدة الدينية أن تكون هى أيضاً الابن المسيحى للروح اليونانية . وأما الذى أدخل الآن وألح فى طلبه باسم الروح القديمة فكان قطع الصلة بالتقاليد الموجودة فى العصور الوسطى جملة حتى بما تحويه من روح قديمة . فكانت الحركة الجديدة فى إيطاليا تتعلق بالروح الرومانية السابقة على العصر المسيحى بحبان ذلك إدراكا من الشعب الإيطالى لذاته وشخصيته . وكان خصمها فى ذلك أرسطو الهلنى كما فهمته العصور الوسطى . فإذا كانت الأوضاع قد بدلت على هذا النحو . فإن روح المعرفة والثقافة الحقيقية أى الشخصية اليونانية . هى التى حافظت على كيانها فى الشعوب المشابهة لها ضد إفراط المذهب العقل الذى هو بدوره يونانى الأصل والجزور مع ذلك . وإنما الشخصية قد حطمت حينئذ نير السكلية المتغالية . وعن طريق انبثاق الشخصية المستقلة هذا ولدت تلك الروح التى بنت أوروبا الجديدة . أما الشرق فلم يعرف مثل هذا الانبثاق . بل إنا لازلنا نرى حتى اليوم أن الصحفيين يلجأون فى كتاباتهم إلى البراهين المأخوذة عن السكتب أو عن العقل . فلم تكن هناك قدرة للناس أن يصنعوا كما صنع القدماء معتمدين على شخصيتهم الذاتية . ولم يكونوا يشعرون بحاجة حيوية ملحة لابتكار علوم وحضارة كحضارة الأوائى وعلومهم .

ولعل الفارق بين الشرق والغرب يظهر لنا أوضح ما يظهر فى موقف كل بالنسبة إلى الفن . فهل يستطيع المرء أن يتصور ميلاد الرجل الحديث بدون فن عصر النهضة ؟ وحتى الفن المسيحى نفسه قد عالج موضوع الشخصية . أما الشرق فقد اقتصرحت حاجته الفنية على هندسة البناء وغيرها من الفنون غير الشخصية . نعم وجد فى فارس وفى الهند تحت حكم الإسلام نوع من تصوير المصغرات Miniatur دقيق . لكن ما قيمة هذا النوع إذا ما قيس

إلى ما أبدعه ميكينجلو أو رافائيل أو تسيان ؟ وقد بقي النحت يُعَدُّ في نظر الشرق عاراً أو حمقاً . فإذا كانت في الروح الشرقية حاجة ضرورية ماثلة لتلك الموجودة في الروح اليونانية أو الغربية إذن لنقام في الشرق فن على الرغم من كل النواهي الدينية . وهكذا ضاع على الشرق هذا الميدان الفسح بأكمله . أما في الغرب فكان جمال عالم الصور القديم وصورة الرجل الكامل العاري نموذجاً حياً لصورة الرجل الجديد المأخوذ من مصدر يوناني ، بينما عالم الحس الحي في الشرق قد اختفى وراء التجريدات العقلية أو قفى في العلاقات الغرامية الفردية المتفاضلة ذات الطابع اليوناني والهليني . ذلك لأن الشرق تعوزه النزعة إلى تصوير الذات تصويراً مجسماً ، إن عن طريق الفنون من نحت وتصوير أو عن طريق الرواية المسرحية . ومن أجل هذا لا نجد فيه سلسلة توازي السلسلة التي تتبدى بفدياس مارة بميكينجلو حتى رودان أو كنجر ، كما لا نجد فيه أيضاً سلسلة تشبه السلسلة المبتدئة من متنيا حتى فويرباخ . أو من أمكيلوس حتى شكسبير أو كالدرون أو كورني أو جيت . وتنقص الشرق كذلك تلك السلسلة البادئة من بودجيو وبجاميع عصر النهضة القديمة مارة بهواة الفن ويتكلمن حتى تصل إلى علم الحفريات القديمة في الوقت الحاضر . ثم ينقصه أيضاً من يمثلونه أديبا وموسيقيا من يناظرون أندادهم من الغربيين . ثم يعوزه أخيراً العناية بالبدن ابتداء من الرياضة البدنية حتى ما تقوم به الملاعب الرياضية الحديثة . وعلى العكس من ذلك ظل الشرق محتفظاً بما كان في العصور الوسطى من حياة ، حتى منتصف العصور الحديثة . وهو الآن يجد نفسه أمام هذه المشكلة وهي : هل يستطيع المرء أن يقبل العالم الفكري الحديث كما هو في الواقع دون أن يُخضعه خضوعاً باطلاً ذاتياً ؟

وفي الغرب استطاع المرء — وكان هذا بفضل البحث العلمي — أن يحرر فكرة اليونان عن التربية والثقافة من كل القيود والتعقيدات التي وقعت فيها

في عصر الرومان وفي العصور الوسطى . وأن يرجع . وهو يمثل سروراً ، إلى ما كانت عليه عند اليونان أو ما كانت عليه لأول مرة . ثم إن شعوب أوروبا ذوات الحضارة قد استطاعت أن تكون مركبا حضاريا مع الحضارة اليونانية أو مع الحضارة القديمة كلها على وجه العموم كما حددها فرتيزجر . وإذا كان هذا المركب الحضارى قد تعلق عند الشعوب اللاتينية أكثر مما تعلق بما هو لاتينى ، وعند الشعوب الجرمانية بما هو يونانى . فإن في الظروف والحوادث التاريخية ما يفسره . ولم يكن الفاصل في هذا التقاليد العليا وإنما توافق العبقريات الغريبة الكبرى مع مبادئ الحضارة والثقافة اليونانية وفكرة الدولة عند الرومان ، هذه الفكرة التي اتصلت اتصالا وثيقا بالحضارة والثقافة اليونانية بمرور الزمن . حقا إن رواية بوليوس فيسر لشكبير<sup>(١)</sup> ما كان لها أن توجد لولا دراسات فلوضرخس ، وأنها متأثرة بتقاليد المسرح كما كانت في عصر النزعة الإنسانية . ولكن عمل شكبير مع هذا كله قد نشأ عن شخصية خالقة كانت على اتصال باطن وثيق بكبار الروائيين المسرحيين اليونانيين . اتصال أعمق بكثير من اتصال رجال النزعة الإنسانية ، كان فيه شكبير في مستوى واحد مع هؤلاء الروائيين اليونانيين . ومثل هذا يقال عن جيته الذى لم تحل معرفته العامة باليونانية بينه وبين أن يكون يونانيا حقيقيا ، لا لأنه عاش في الحضارة القديمة ونحى بها ، وإنما لأنه استطاع أن يجعل الثقافة والحضارة اليونانية حية في نفسه بطريقة أخرى غير طريقة كبار المفكرين الفرنسيين الذين كانوا . وهذا يتفق مع طابعهم القومى . يحفلون بالناحية الشكلية أكثر من غيرها . وعلى الرغم مما يقوله جيته<sup>(٢)</sup> من أنه كان في قدرة أى مركب أن يقلد أليسيادس أحسن مما استطاع كورفى

(١) راجع كتاب جوندولف عن « بوليوس فيسر » ص ١٧٥ ١٧٦ : Cundolf : Caesar, S. 175

(٢) راجع كتاب « ذكرى شكبير » ص ٢٦٨ : Zum Shakespeares Tag, Jubil.-Ausg



أن يقلد سوفوكليس ، فإنه لا يمكن إنكار أن الفرنسيين قد استطاعوا هم الآخرون أن يشقوا طريقهم إلى تراث الأوائل .

أما طريق النزعة الإنسانية فكان ، كما يدل اسمها ، الطريق إلى ما هو إنسانى شخصى . ففي ألمانيا كانت النزعة الإنسانية تارة عليية وطوراً وجدانية ، وفي كل عصور الأزمات في تاريخنا الثقافى كنا نتجه دائماً نحو العصور القديمة نستمع منها الوحي والإلهام ، وكانت هناك أزمة وقعت فيها الفيلولوجيا القديمة في خطر أن تقوم بدور المدرسية ضد النزعة الإنسانية البادية في الظهور . والواجب ألا نستحيل النزعة الإنسانية إلى نزعة للدرس العميق والبحوث الطويلة الشاقة . وإلا فإنه يكون من المحتمل حينئذ أن تضع قيم الإنسانية العليا وراء هذه الأضابير من الحكمة المدرسية . وإذا كانت بعض الدوائر اليوم تعتقد أن التربية والحضارة اليونانية بوصفهما تهذيباً إنسانياً يمكن أن تقوموا بدون معرفة لغات أجنبية كما كانت الحال مع اليونانيين أنفسهم ، وإذا كانت دوائر أخرى تولى من أهمية ، بل ضرورة ، الدراما الفيلولوجية الدقيقة ، فإن وراء كلا الرأيين فكرة النزعة الإنسانية . والفارق بينهما هو في أن أحدهما يريد أن يجعل نعم التراث القديم وخيراته في متناول أكبر عدد ممكن . بينما يدرك الآخرون ما فى ثقافة النزعة الإنسانية من أرسقراطية وهم حريصون على وجود هذه الأرسقراطية . والبحث الذى قناه الآن قد دلنا على أن شعوباً ما كملها مثل الشعوب الشرقية يبدو أنه ليس لديها المقدرة على أن تسلك طريق اليونانيين . فهل تبعاً لهذا لابد أن يكون أبناء الشعوب المجددة يونانيين بالفطرة ؟ ولكن رأياً كهذا ينسى أنه حتى في بلاد اليونان نفسها كانت الثقافة شأن أرسقراطياً بحثاً . ثم هل يمنعنا هذا من أن نحاول إبلاغها إلى الجميع ؟ على كل حال هذه الثقافة فرض علينا أجمعين .

وألمانيا في تاريخها الثقافى قد أحالت النزعة الإنسانية من نزعة حية إلى

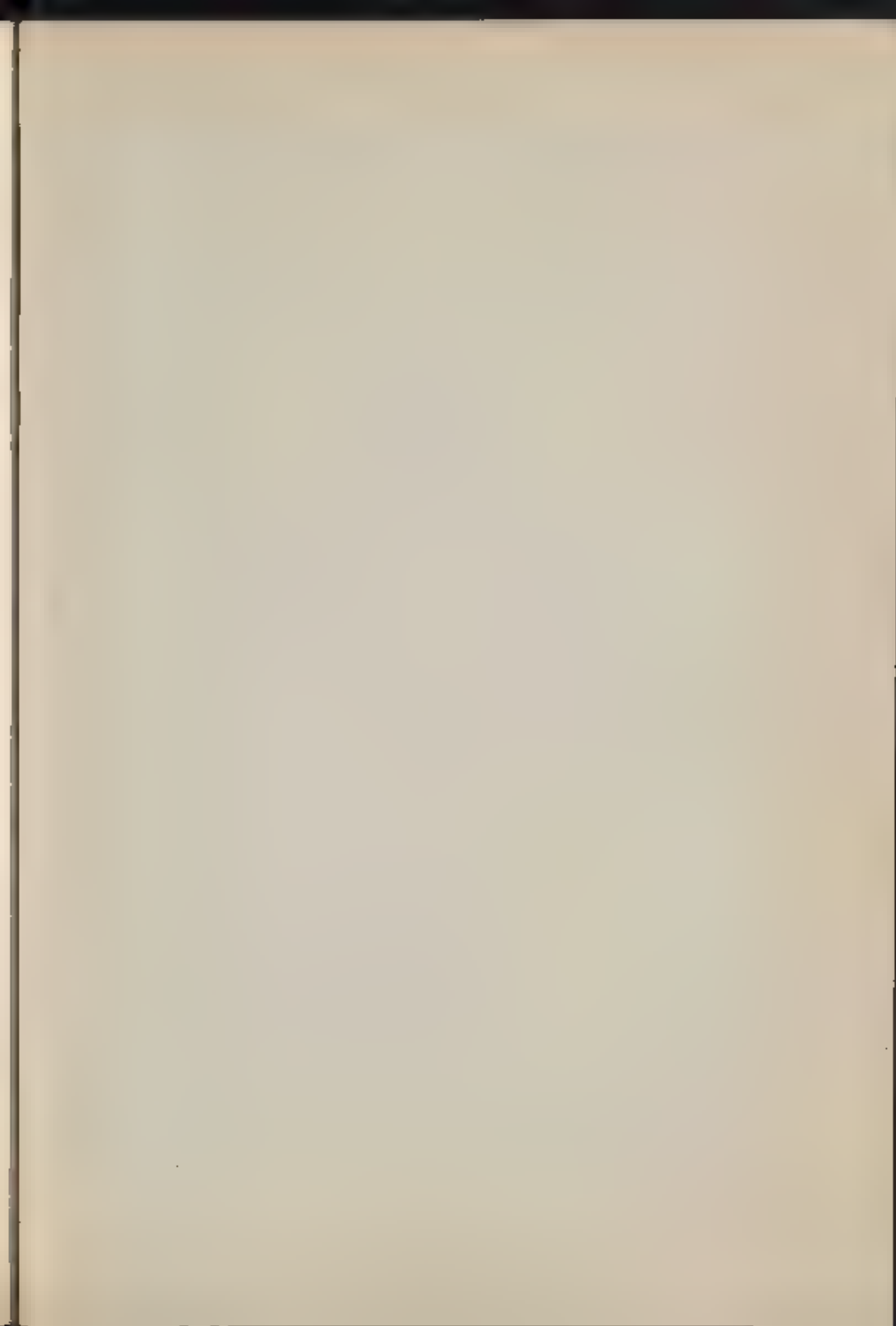


فليس للذهب الواقعي قيمة ثقافية إلا إذا كان مصحوباً بنزعة إنسانية .  
والنتيجة التي وصلنا إليها اليوم في بحثنا هذا ليست معرفة وعلمها تحسب بل هي  
مستولية وتبعة تقع علينا . مسئولية وصفها جتة فأحسن الوصف حين قال  
في « لوحات فيلوستراتس » (١) :

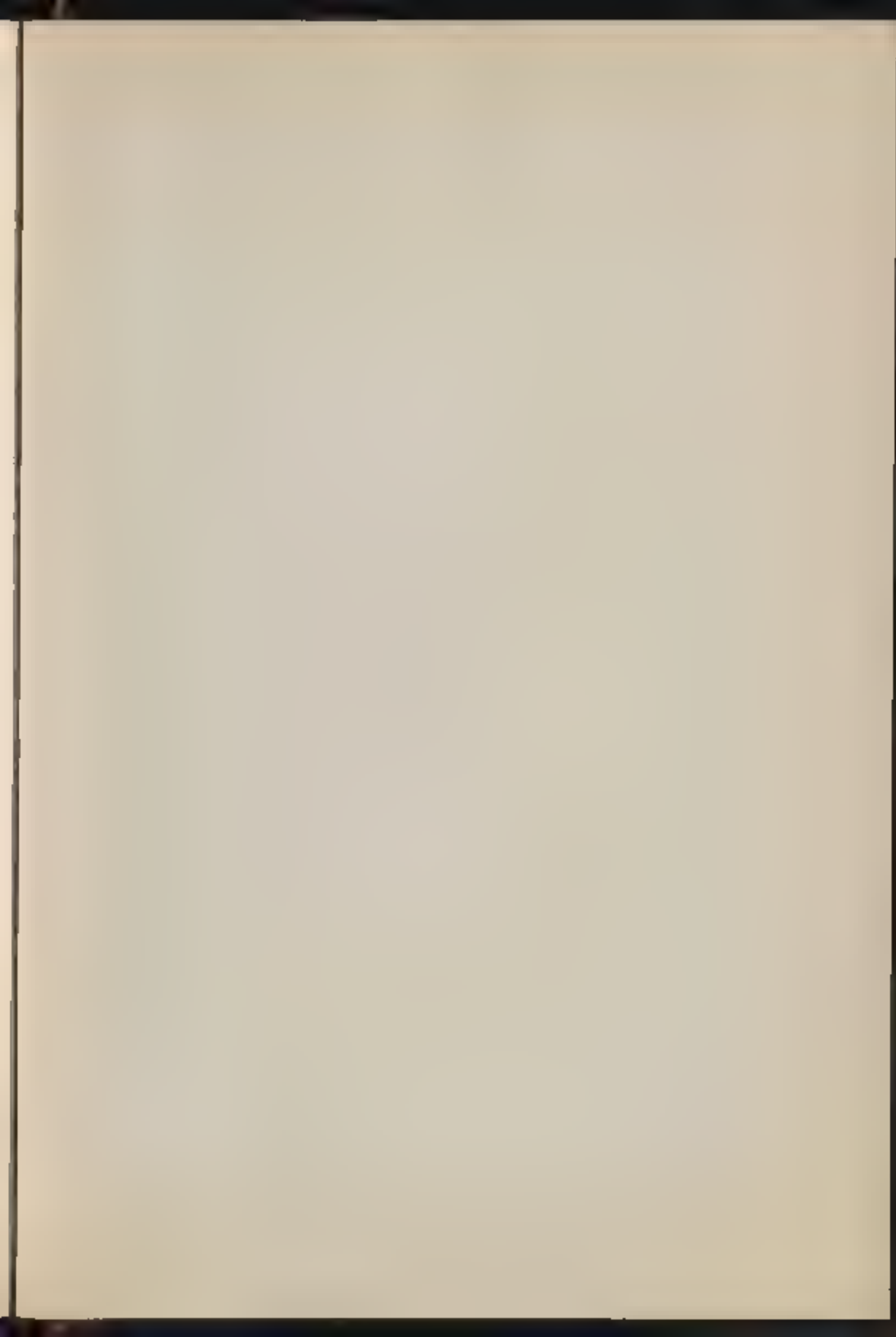
ليكن كل منا يونانياً بأسلوبه الخاص ؛  
ولكن لا بد لكل أن يكون يونانياً .

---

(١) Jubilate-Aug Bd. 35, S. 129. [ فيلوستراتس كاتب يوناني بلغ رائع الأسلوب  
توفي حوالي سنة ٢١٩ م « ولوحاته » Eikones عبارة عن وصف بأروع وشيق لأهل  
رسمت على جدران لوحات فنية « زاره فيلوستراتس في إحدى ضواحي مدينة نابلي هو  
وتلاميذه وطفل في العاشرة من عمره هو ابن صفيته ، وإليه يرجع هذا الوصف والشرح  
لهذه اللوحات الموجودة بالدهليز ] .



# انتقال التراث



## من الإسكندرية الى بغداد

بحث في تاريخ التعليم الفلسفي والطبي عند العرب<sup>(١)</sup>

للدكتور ماكس ماير هوف

عنى الباحثون في اليونانيات والساميات منذ زمن بعيد بالكشف عن العصر الذي انتقلت فيه العلوم اليونانية إلى العرب ، وهو عصر غامض ومنع مده . ثم إنهم قد قدروا الدور الخطير الذي لعبه السريان وكتبهم الآرامية المترجمة إبان هذه الحركة . منذ حوالي خمسين سنة قام اشتينشيدنر في دراساته العديدة ، ولوكير في كتابه الضخم عن تاريخ الطب عند العرب ، بجمع كل ما عرف في هذا الباب في ذلك الحين . ومن بعد ذلك عرض بومشترك وأوليري في إنجازه انتقال الفلسفة ، وبراون انتقال الطب ، إلى العرب ، وكتب كلاردي نو وجراف وفولاني وآخرون غيرهم رسائل قيمة صغيرة عنت أكثر ما عنت بالكلام عن بداية الدراسات الفلسفية لدى العرب<sup>(٢)</sup> .

ومن المؤكد أن مدرسة الإسكندرية كانت لا تزال قائمة وقت نشأ فتح العرب مصر . فكانت تبعاً لهذا المدرسة اليونانية البحتة الوحيدة في البلاد

---

(١) ز ظهر هذا البحث في سبتمبر سنة ١٩٣٠ في : محاضر جلسات الأكاديمية البروسية للعلوم ، قسم الدراسات التاريخية الفلسفية ، ٤ ، بالمجلد رقم ٢٣ . وهو في الأصل : M. Meyerhof, Von Alexandrien nach Bagdad, in, *Sitzungsberichte d. preuss. Ak. d. Wissensch., Phil.-hist. Klasse*, 1930, XXXIII, pp. 387-429. ]

(٢) مد كتابه هذا البحث وصلى كتاب أروسلوس تكتش من الترجمة العربية لكتاب الشر لأرسطو *Die Arabische Uebersetzung der Poetik des Aristoteles* usw., Akad. d. Wiss. in Wien, phil.-hist. Kommission f. die Herausgabe der arab. Aristoteles-Uebersetzungen, I, Wien, 1928

وهذا الكتاب يشتمل في مقدمته ( من ص ٥٣ إلى ١١٨ ) على تاريخ كامل للعلوم عند السريان وعند العرب للتقدمين ، يحمل كثيراً من أقوال في هذا البحث لا لزوم لها . بيد أن تكتش مع ذلك لم ينتبه إلى طريق مدرسة الإسكندرية المباشر إلى بغداد .



التي غزاها العرب في دفتهم الأولى . ومن المحتمل الظن بأنها لا بد أن تكون قد قامت بدورها في نقل العلوم إلى العرب . غير أن الدليل على طريق الانتقال المباشر قد أعوز الباحثين حتى اليوم . أو بعبارة أصح لم يسوقوه في وضوح وجلاء . ذلك لأن معرفتنا بحالة الحياة العقلية في الإسكندرية بعد القرن الخامس الميلادي ضئيلة نافية على العموم . وأوراق البردي التي عثر عليها في عشرات السنين الأخيرة لم تأت بشيء في هذا الصدد بعد أن أمل المرء من وراء استغلالها الشيء الكثير . فقد كشفت لنا ، بطريقة لم تكن متصورة مطلقاً . عن التاريخ السياسي والاقتصادي والقانوني لمصر في العصر الهليني المتأخر وأوائل الإسلام . لمكن التاريخ العقلي لهذه الفترة ظل على غموضه المطلق الذي كان عليه من قبل . وكل ما هنالك بضع وثائق في مجموعة ، كتب الآباء الشرفية ، وما يشبهها . تعطينا بعض إشارات إلى وجود أكاديميات ومدارس بالإسكندرية في القرن السادس الميلادي . وإلى الحياة الدراسية الثقافية هناك . لكن الخطوات التي قام بها الباحثون في هذا السيل لا تنقاس في مجموعها بالمعرفة الواسعة التي أودعها باحث مثل برتاني<sup>(١)</sup> في كتابه الذي منحه أكاديمية برلين جائزة . منذ قرابة قرن من الزمان .

غير أن بعض المؤرخين والفلاسفة الأطباء في العصر الإسلامي ، وخصوصاً من كتب منهم باللغة العربية . يزدوننا إيضاحاً في هذا الباب . إلا أن أقوالهم يجب أن تؤخذ بحذر . لأنها مفعمة بالأخطاء التاريخية والخلط بين المسائل . إلى جانب التحريفات العديدة للأسماء اليونانية ، وهي تحريفات النسخ القدماء مسئولون عنها . وهذه الكتب التي ألف أغلبها المسلمون في أواخر القرن التاسع وفي القرن العاشر الميلادي تستقي من تراجم لكتب

(١) راجع كتاب ج. برتاني : المتحف الكندي G. Parthey, Das Alexandrinische Museum. Eine von der Königl. Akademie der Wiss. zu Berlin, im Juli 1837 gekrönte Preisschrift, Berlin 1838.

يونانية مثل كتب الأقوال التي قام بترجمتها في العصر الإسلامي الأول مترجمون سريانئون، إما مباشرة عن اليونانية، أو بطريق غير مباشر بواسطة السريانية. ومن هؤلاء المترجمين من ألف كتباً في تاريخ الحكماء لم يصلنا منها إلا كتاب واحد، ولكنها إذا حكمنا عليها تبعاً لنقائبات الواردة في المؤلفين العرب المتأخرين ليست إلا مجموعة أقوال أو عرضاً لحياة الأقدمين من الفلاسفة والأطباء والرياضيين في صورة نوادر وأقاصيص.

وأول هؤلاء الكتاب المسنين الذين استفادوا كلامهم من مصادر غير مباشرة على هذا النحو، أحمد بن يعقوب المسمى باليعقوبي (المتوفى بعد سنة ٢٧٩ هـ = ٨٩٢ م) المشهور بمؤلفه في الجغرافيا، يحتوي تاريخ<sup>(١)</sup> هذا المؤلف على مقتبسات عربية مأخوذة عن الكتاب اليونانيين وقد أصبحت اليوم في متناول الجميع بفضل بحوث كلامروت وتراجمه<sup>(٢)</sup>. وعلى الرغم من أن اليعقوبي يعرف كثيراً من العلماء في العصر البيزنطي فإن المرم يحاول عبثاً أن يجد عنده أخباراً عن مدرسة الإسكندرية. كذلك تاريخ ابن عبد الحكم (المتوفى سنة ٢٥٧ هـ = سنة ٨٧١ م) وهو سابق على اليعقوبي وخصص بالكلام عن فتح العرب لمصر<sup>(٣)</sup> لا يحتوي أدنى إشارة إلى هذه

(١) راجع العرض الرائع لتاريخ الحكماء عند المؤلفين العرب في كتاب بومسترك من: «تراجيم حياة أوسطو عند العرب والعربان» الطبوع في لينك سنة ١٨٩٦ م ص ١٢-١٣ خصوصاً التطبيق رقم ١٠ *Baumstark, Syrisch-arabische Biographien des Aristoteles* والكتاب الذي أشرنا إليه عنوانه «نواذر الفلاسفة والعلماء» لجين بن اسحق وهو موجود برقم ٧٥٦ في مكتبة الاسكندرية. لم يطبع بعد، ولكن إيفتال طبع النص المبرى وترجمه. وراجع أيضاً كارل مركلة «كتاب آداب الفلاسفة» *Karl Merkle: Die Sittensprüche der Philosophen*, Diss. München 1921.

(٢) طبع هوتسمان بلندن سنة ١٨٨٣. خصوصاً الجزء الأول.

(٣) راجع مقالته عن «المقتبسات عن المؤلفين اليونانيين عند اليعقوبي» في مجلة الجمعية الشرقية الألمانية، المجلد رقم ٤١ ص ٤١٥ إلى ص ٤٤٢ ZDMG.

(١) «فتوح مصر» لابن عبد الحكم، طبع ماسية بالقاهرة سنة ١٩١٤ السكتاشة الأولى (غير كاملة). والطبعة الكمئة لهذا الكتاب قد بها تنازل تورى سنة ١٩١٤ في مطبعة جامعة بيل. وقد بحثت أيضاً، ولكن بدون نتيجة، في كتب التاريخ الدابقة.

المدرسة أو الأكاديمية ، ولا إلى حريق مكتبة الإسكندرية المزعوم . وهذا الكلام عينه ينطبق على مروج الذهب للسعودي<sup>(١)</sup> ( المتوفى سنة ٣٤٥ هـ = سنة ٩٥٦ م ) وهو كتاب في التاريخ والجغرافيا . طريق مشهور . لكن لهذا العالم كتاباً آخر في الجغرافيا . لا تزال له قائمته اليوم في البحث عن تاريخ العلوم . ويحتوى على اقتباسات قيمة ستحدث عنها بعد حين . وإلى جانب هذا ، يوجد لدى غير هؤلاء من المؤرخين العرب أخبار وروايات عن حياة العلماء وكتبهم . يستطيع المرء أن يستخلص منها نتائج دالة على مصير مدرسة الإسكندرية النباه . ونمت موضوعان من هذه المواضيع استخلصا منفصلين ، وترجما إلى اللغات الأوروبية ، دون أن يلقيا حتى الآن ما هما جديران به من عناية . ودون أن يربط كل منهما بالآخر . وعلينا في بحثنا هذا أن نحاول القيام بهذا العمل الأخير .

لكن قبل البدء في هذا يلزمنا أن تأمل باختصار الروايات ، الضئيلة وبالأأسف ، التي وصلتنا عن مدرسة الإسكندرية قبل فتح العرب لمصر .

## ١ - مدرسة الإسكندرية في عصرها المتأخر

لما عصفت يد البلى ، بمنحرف ، الإسكندرية ، والمفلتون أن ذلك كان في القرن الثالث الميلادي ، وجدت أيضاً مدارسها مكاتبها ، سمعا عن إحداها وهي المعروفة بالقصرية ، تلك التي نهبت سنة ٣٦٦ حين أُحيل هذا المعبد إلى كنيسة . ومثل هذا حدث لمكتبة اليرانيوم . فقد قضى عليها سنة ٣٩١ في أيام ثيودوسيوس الأول<sup>(٢)</sup> . حينئذ ارتحل معلمو الفلسفة عن المدينة لمدة

(١) مروج الذهب • للسعودي طبع ماربييه دي مينار ، باريس سنة ١٨٩١ — سنة ١٩٢٨ ، خصوصاً الجزء الثاني والرابع والخامس .

(٢) راجع كرافتون ميلن : تاريخ مصر تحت حكم الرومان ، الطبعة الثالثة بلندن سنة ١٩٢٤ من J. Crafon Milne, A History of Egypt under Roman Rule, ٩٥  
third edition, London, 1924, p. 95 وراجع أيضاً كتاب بلنر عن فتح العرب لمصر =

من الزمان . ولم يعد يشعر الناس بوجود مكتبة في العاصمة المصرية ( الاسكندرية ) . وفي هذا يقول برثيا الذي ربما يعد اليوم أعلم الناس بتاريخها القديم : « من الصعب ، بل قد يكون من عديم الممكن ، أن نفترض وجود مكتبة كبيرة عامة حقاً في الإسكندرية بعد نهاية القرن الرابع الميلادي »<sup>(١)</sup> . وأضيف إلى هذا أن من الصعب أيضاً أن نفترض وجود مدرسة فلسفية عامة في ذلك العصر ، لأن التعصب الديني منذ ذلك الحين قد اشتدت وطأته ، فجعل الحياة صعبة بالنسبة إلى المعلمين والطلاب الوثنيين . ومع هذا كله فقد استمرت المدارس والمكاتب الخاصة ، لأن أوراق البردي البيزنطية تتحدث عن Moench ( متاحف للدراسة ) و Azodhria ( أكاديميات ) في الإسكندرية<sup>(٢)</sup> وحوالي سنة ٥٠٠ م كان أمونيوس بن هرمياس تلميذ أبقلس أحد الأفلاطونيين المحدثين ، مشهوراً جداً بكونه رئيساً لإحدى المدارس وكان العرب يعرفون أسماء تلاميذه : سيليقيوس ودمسقيوس واسقليبيوس ونيودوتوس والامفيديورس الأصغر ويعني النحوي . وهناك عرض موجز ، ولكنه حي ، لحياة الطلاب في مدارس الإسكندرية

= خلاصتها من ص ٢٠٩ إلى ص ٢٢٦ للطبوع بأوكسفورد سنة ١٩٠٢ . و هو هذا الكتاب ذكر لمراجع عديدة . A. J. Butler, *The Arab Conquest of Egypt and the last Thirty years of Roman Dominion*, Oxford, 1902.

Ev. Breccia, *Alexandria ad Aegyptum*, Alexandria 1922, p. 49 II. (١)

وقد جمع جريفي وفرلان وثائق كثيرة حول مسألة حريق مكتبة الإسكندرية : الأول في مقال كتب باللغة العربية ( في جريدة الأهرام عدد رقم ١٤٢٩٠ بالقاهرة في ٢١ يناير سنة ١٩٢٤ ) ولخصه الثاني من بعد وأكمله بونائيل أخرى في مجلة « المجتبي » سنة ١٩٢٤ من ص ٢٠٥ إلى ص ٢١٢ ( بالاطالية ) وعنوانه Sull' incendio della biblioteca Alessandria . ثم في مقال آخر نشر بمجلة « المجتبي » الأثرية ، الإسكندرية بجلد رقم ٢١ ( سنة ١٩٢٤ ) من ص ٥٨ إلى ص ٧٧ وعنوانه « بوحنا الدوي وحريق مكتبة الإسكندرية » Giovanni & Filopono e l'incendio della biblioteca Alessandria Bulletin de la Soc. Archéol. d'Alexandrie, No. 21 (1925) - 77.

(٢) راجع ماسبيرو : أوراق بردي يونانية من العصر البيزنطي . ج ٥ . ه ( القاهرة سنة ١٩٢٥ ) رقم ٦٧٢٩٥ أسطر ١٢ إلى ١٥ ( حوالي سنة ٤٩١ : ٤٩٠ ) Papyrus grecs .

époque byzantine

العلما ندين به لذكرنا المدرسي<sup>(١)</sup> الذي درس هناك حوالى نهاية القرن الخامس هو وصديقه سورس ، الذى أصبح فيما بعد بطريق أنطاكية . هناك كان يفد الشباب من الطبقات الراقية فى الشرق القريب ليدرسوا الفلسفة والنحو والبيان والطب والرياضيات . بينما كانوا يقيمون مدرسة بيروت المشهورة بالعلوم القانونية<sup>(٢)</sup> . وإنما نعلم أن هذين الصديقين كانا ينسبان إلى جماعة مسيحية هى جماعة بحى الاجتهاد ( الفيوبونيين Philibonien ) التى كانت تقوم بحياة أعضائها من الطلاب الوثنيين ، وتعارض المعندين الوثنيين ، وتقوم فى بعض الأحيان بالهجوم على المعابد الوثنية . لم يكن يحظم حضور الآلهة الموجودة بها<sup>(٣)</sup> . وفى النصف الأول من القرن السادس الميلادى كان بحى النحوى أو بحى فيلورولوس — ولعل هذا الملقب الأخير أت من اسم الجماعة المشار إليها — الشخصية الكبيرة فى مدرسة الاسكندرية ، ولعلنا ندرى هل كان رئيس مدرسة أم لم يكن . وجودمان نفسه ، وهو الذى ندين له بأحسن ما كتب عن تاريخ حياة هذا النحوى المشهور والشارح الأرسطوطالى وصاحب إحدى البدع ، لم يستطع أن يقطع فى هذه المسألة برأى<sup>(٤)</sup> . أما فى أوائل القرن السابع الميلادى فكان اصطفى الإسكندراني . فيلسوف اللاط الامبراطور هرقل . أشهر المعندين فى الإسكندرية . بيد أن شبح الخرافة يطوف حوله

(١) راجع حياة سورس لذكرنا المدرسي مع كوجر *Vie de Syre*, par Zacharie Scholastique. Ed. Kugener, *Patrologia Orientalis*, II, 1, (Paris 1907), p. 39.  
(٢) راجع كتاب جان ماسبيرو عن « تاريخ مدرسة الاسكندرية » Jean Maspero, « Histoire des Patriarches d'Alexandrie... (518-516) », éd. F. Lesne et J. Wiet, Paris 1923, p. 7, 19.

(٣) راجع « حياة سورس » من ص ١٦ — من ص ٣٥ .  
(٤) فى دائرة المعارف بوفى وفيلوف وكرون من ص ١٧٦٤ — من ص ١٧٩٥ الطبعة فى اشتوتنبرج سنة ١٨١٦ ج ٩ ، من ٢ . *Pauly-Wissowa-Kroll, Real-Enzyklopädie*, IX, 2 (Stuttgart, 1916), S. 1764-65.

وجدنا استطاع دولاى الفاضل على حياة بحى النحوى فى بحث الذى قام به معه . وسأحدث عن ذلك فى موقع آخر

أكثر مما يطوف حول يحيى النحر . وشخصيته لم يتلقاها المؤرخون العرب إلا في صورة باهتة<sup>(١)</sup> .

ثم إن الأبحاث التاريخية الخاصة بعصر ما قبل الإسلام لا تحدثنا عن مدرسة الإسكندرية في عصرها المتأخر . بيد أن نشاطها الإيجابي يظهر في تكوين تلاميذ مشهورين : فإلى جانب الفلاسفة المذكورين سابقا تخرج فيها في القرن السادس الميلادي الفيلسوف النصراني يوحنا الأباي ، والطبيب الفيلسوف سرجيوس الرأس عيني ، والطبيب أبقليس Aetios الأمدى . وفي أوائل القرن السابع الميلادي كان هناك من الأطباء بولس الأجنبي وأهرن . وكان لسكتب هؤلاء العناية بتأثير خطير في دراسات العرب الأولى .

وهنا يورد المؤرخون من العرب طائفة من الروايات لا بد أن تؤخذ بحذر . ولو كثير . أشهر مترجمي الطب العربي . قد كرس لهذا العصر قصبا خاصا من كتابه ( الجزء الأول من ص ٣٨ إلى ص ٦٠ ) فاعتمد أكثر ما اعتمد على الفهرست وكناني ابن القفطي وابن أبي أصيبعة التي تورد فقرات واقبسات من تواريخ الحكماء المذكورة سابقا . غير أن لو كثير يثق كثيرا بهذه المصادر كما فعل في حكاية حريق العرب لمكتبة الإسكندرية ، فقد حسبها حقيقة لا شك فيها مع أن الأخطاء التاريخية في رواية ابن القفطي الطويلة ( ص ٣٥٥ ) نذب أمام العين<sup>(٢)</sup> .

(١) أنظر التوفيق رقم ١ ص ٤٧ وكذلك فوزنر عن سلطان الإسكندري في المراجع في

يون سنة ١٨٧٩ Usener, De Stephano Alexandrino, Bonnæ 1879

(٢) راجع توفيق رقم ١ ص ٤٩ وكذلك سكتب لأبنة : ان . كريل : « حول أسطورة حريق

العرب لمكتبة الإسكندرية » أعمال المؤتمر الدولي الرابع لعلماء الشرق ، برن سنة ١٩٦٠ ج ١

L. Krehl, Ueber die Sage von der Verbrennung der alexandrinischen Bibliothek

durch die Araber, Atti del IV. Congresso Internaz. degli Orientalisti.

إين بولي St. Lane - Poole عن تاريخ مصر في العصور الوسطى لندن سنة ١٩٠٦ ص ١٦

ثم مقال ب. كازاتوفا عن « حريق العرب لمكتبة الإسكندرية » B. Casanova, L'incendie

de la Bibliothèque d'Alexandrie par les Arabes. Acad. des Inscript. et Belles

71. Lettres. Paris 1923, p. 361 ثم كتاب براون E. O. Browne عن الطب العربي

Arabian Medicine, Cambridge 1921. ■ ■ ■

وأول رواية من هذا النوع مما لا يوجد إلا في المصادر العربية، ذلك الاقتباس الذي أخذه ابن أبي أصيبعة (ج ٢ ص ١٣٥ س ٨ وما يليه) عن كتاب مفقود للفارابي الفيلسوف المشهور ينور حول ظهور الفلسفة. قال الفارابي بعد أن أورد أخباراً خيالية عن الأكاديمية القديمة، وعن المكتبة بالإسكندرية. وعن إنشاء أوغسطس لفرع للأكاديمية في روما: «فصار التعليم في موضعين. وجرى الأمر على ذلك، إلى أن جاءت النصرانية وبطل التعليم من رومية. وبقى بالإسكندرية. ثم نظر ملك النصرانية في ذلك واجتمعت الأساقفة، وتشاوروا فيما يترك من هذا التعليم وما يبطل. فأرأوا أن يعلم من كتب المنطق إلى آخر الأشكال الوجودية، ولا يعلم ما بعده لأنهم أرأوا أن في ذلك ضرراً على النصرانية. وأن فيما أطلقوا تعليمهما يستعان به على نصرته دينهم. فبقى الظاهر من التعليم هذا المقدار. وما ينظر فيه من الباقي مستور، حتى كان الإسلام بعده بمدة طويلة» (١).

فكأننا هنا إذن يازاء رواية مصدرها عربي عن تضيق دراسة كتب أرسطو المنطقية في الإسكندرية النصرانية. لكننا لا نعرف من تاريخ الكنيسة أن قراراً كهذا قد أصدره أحد المجالس الدينية. غير أن رينان (٢) واشتيتيدر (٣) يذهبان إلى أن التراجم السريانية للأورغانون كانت تقف دائماً عند الفصل السابع من التحليلات الأولى، وأنها كانت عديدة مفصلة. ثم إنه منذ ابتداء الحركة النسطورية (متصف القرن الخامس) أي منذ يروبوس الأنطاكي لم يترجم إلا التحليلات الأولى ولم يشرح غيرها. وكذلك فعل اليعاقبة مثل جورجوس. أسقف القريش المشهور، فإنه لا يتناول

(١) لم يترجم اشتيتيدر (في كتابه عن الفارابي ص ٨٦) هذا الموضع ترجمة صحيحة كل الصحة لأنه لم يكن لديه إلا مخطوط واحد.

(٢) راجع كتابه عن فلسفة المشائين عند السريان، باريس سنة ١٨٥٢ ص ٤٠.

E. Renan, *De philosophia peripatetica apud Syros.*

(٣) راجع كتاب اشتيتيدر ص ٨٦ تطبيق رقم ٥٥.



بالشرح والترجمة غير هذا الجزء<sup>(١)</sup>. ولعله من المؤكد أن يكون مصدر رواية الفارابي المذكورة سابقاً معلية يوحنا بن حيلان الذي امتنع أولاً عن أن يقرأ مع تليذه المسلم الطلعة الشغوف بالعلم كتاب التحليلات الثانية ، بيد أنه رضى من بعد ذلك (ابن أبي أصيبعة ج ٢ ص ١٣٥ م ٢٠ وما يليه) . ويظهر أيضاً أن معاصراً للفارابي هو محمد بن زكريا الرازي الطبيب المشهور لم يلق إلا تعليماً مقتصرأ على هذا الجزء . كما يمكن استنتاج ذلك من عنوان إحدى الجمل (الملخصات) التي ألفها . وهذا العنوان هو كما ورد في ابن أبي أصيبعة ج ١ ص ٣١٥ م ٢٥ : كتاب جمل معاني أنالوطيقا الأولى إلى تمام القياسات الخلية . . . ونستطيع أن نضيف إلى هذا كله أيضاً أن مرجيوس الرأس عيني الطبيب الفيلسوف المترجم تكلم في أحد كتبه عن مسألة الشكل ، ( في الأقيسة ) المذكورة في التحليلات الأولى ( بومشترك ص ١٦٨ ) .

هذا إلى أن كثيراً من مؤرخي العرب يتفقون في القول بأنه في الإسكندرية في العصر الحليني المتأخر قد ألف مجموع كتب طبية وجوامع لستة عشر كتاباً من كتب جالينوس . ولا نعرف من المصادر اليونانية شيئاً عن هذه الجوامع . اللهم إلا اسمها<sup>(٢)</sup> . والواقع أنها ليست ١٦ بل ٢٨ كتاباً : منها ٥ في التشريح ، و ٦ في التشخيص ، و ٤ في النض ، ولكل واحد منها جامع . واسم هذه الجوامع كلها : السبعين . τοῖς ἑβδομήκοντι . وقد ترجمت مبكراً إلى السريانية والعربية فتوزعها حين وتلاميذه وترجموها أول ما ترجموا . ويوجد

(١) راجع كتاب بومشترك ص ٢٥٧ وراجع أيضاً ص ٥٥ من هذا البحث وكتاب ريتمان « عن تحليلات أرسطو عند السريان » ، برلين سنة ١٨٩٨ م ص ٩ إلى ص ١٥ .  
(٢) عناوين هذه الستة عشر كتاباً أوردها باليونانية ر . ديونيلي R. von Toepley في كتابه « دراسات في تاريخ التشريح في الصور الوسطى » ، لينكس وقتنا سنة ١٨٩٨ م ص ٢٣ وما يتلوها . وبالعربية حين بن اسحق في رساله مما ترجم من كتب جالينوس إلى السريانية والعربية وهي التي طبها برجستريس بمدينة لينكس سنة ١٩٢٥ .

عدد لا بأس به من هذه المخطوطات . ومنذ زمن قليل أرسل إلى هـ . رتر من القسطنطينية العنوان العربي لواحد من هذه المخطوطات ( رقم ٣٥٨٨ بمكتبة أياصوفيا ) وهو : « جوامع كتب جالينوس التي يقرأها المتطببون الاسكندرانيون » وهي ١٦ كتاباً . . وقد يكون من الخير أن نورد هنا حكم طبيب وفيلسوف فارسي كبير على قيمة هذه الجوامع الإسكندرانية ، كما ذكره ابن أبي أصيبعة ( ج ١ ص ١٠٨ في الوسط ) بدقة :

« قال أبو الفرج بن هندو : في كتاب « مفتاح الطب » إن هذه الكتب التي اتخذها الإسكندرانيون من كتب جالينوس . وعملوا لها جوامع وزعموا أنها تعني عن منون كتب جالينوس . ونسكتفي كتفة ما فيها من الجوامع (٢) والفصول . قال أبو الخير بن الخزاز (٣) وهو أستاذ أبي الفرج بن هندو : أنا أظن أنهم قد قصروا فيها جموع من ذلك . لأنهم يعوزهم الكلام في الأعذية والأهوية والأدوية . قال : والترتيب أيضاً قصروا فيه . لأن جالينوس بدأ من الشرج ثم سار إلى القوى والأفعال ثم إلى الأسطوانات . .

ووجود هذه الجوامع وحسبها دليل على أن حركة تدريس الطب بالإسكندرية لابد أن تكون قوية نشطة قبل دخول العرب وغزوهم . وستحدث فيما بعد عن هذه الحركة وكيف كانت . معتمدين على ما تذكره لنا المصادر العربية . غير أنا . وبالأأسف . لا نستطيع أن نخدع الزمن الذي فيه ألفت جوامع جالينوس هذه . والتي كانت تسير معها جنباً إلى جنب جوامع لأبقراط في التي عندهم كتاباً . وقد رأى كلير ونيل أن يحددها بأول القرن السابع . قبل غزو العرب لمصر بقليل . لكن ليس لدينا من الوثائق ما يؤيد هذا .

ذلك أننا إذا رجعنا إلى المصادر العربية . التي عنها استقى هذان المؤلفان .

(١) راجع ما سبقه عنه فيما بعد ص ٩٥ .

(٢) قرأ هكذا بدلاً من « نوابغ » ( تصحيح رجسترس ) .

(٣) راجع ما سبقه عنه فيما بعد ص ٨٧ .

لم نجد في أقدمها وهو « الفهرست » لابن النديم ( القرن العاشر ) ص ٢٩٢  
س ١٧ . إلا خبراً صغيراً يقول : « أئمة جماعة من الأطباء القدماء مقلين ،  
ولا تعرف أوقاتهم على صحة : اصطفي<sup>(١)</sup> ، جاسيوس<sup>(٢)</sup> ، انقيلاؤس<sup>(٣)</sup> ،  
مارينوس<sup>(٤)</sup> . هؤلاء إسكندرايون وهم من فسر كتب جالينوس وجمعها  
واختصرها وأوجز القول فيها ، وسما كتب جالينوس الستة العشر . وبعد  
ابن النديم ثلاثة قرون نرى أخباراً من جديد حول جوامع جالينوس ، وهي  
أخبار طويلة مما يجعلها أقرب إلى الشك ؛ ونرى أن أئمة الذين عملوا هذه  
الجوامع قد زاد عددها .

يقول ابن القفطي في « كتاب أخبار الحكماء » ( ص ٧١ س ٥ وما يليه )  
« انقيلاؤس الاسكندراي : حكيم فاضل طبائعي ، مصري الاقليم ، اسكندراي  
المزحل . وهو أحد الاسكندرايين الذين عنوا بجمع كلام جالينوس واختصار  
كتبه ، وتأليفها على المسئلة والجواب . ودل حسن اختصارهم على معرفتهم  
بجوامع الكلام . وإتقانهم لصناعة الطب<sup>(٥)</sup> . وكان انقيلاؤس هذا رئيسهم

(١) ائمة اصحاب الاسكندراي انقيلاؤس المذكور أعلاه ( ص ١٤٢ ) وهو مشهور خصوصاً  
عند العرب بأنه كيميائي وفيلسوف . ولكنه كان يغلط بينه وبينه غيره اصطفي الأنثي المشهور  
بكونه من شراح قراط وجالينوس . راجع كتاب توبيرغر ص ٢٠ س ١٢١ وكتاب ليبان  
عن « نثو » وأخبار الكيمياء « المطبوع ببرلين سنة ١٩١٩ ص ١٠٣ وما يليها .  
وكذلك كتاب روسكا عن « الكيمياء بين العرب » ص ١٠ سنة ١٩٢٤ .

(٢) لئله العالم الطوب جاسيوس من بتر ، الذي عاش حوالي سنة ٥٠٠ م . راجع اشتهت  
في اسكولويدية بولي فيسوف ص ٧ س ١٣٢٤ - W. Schmid, *Iteal - Enzykl. Psaty* -  
Wiesbaden, VII, 1324.

(٣) « نثو » الاسم لم يوضح بعد ، وهو يدكرناه الساجران كيبلاؤس الذي عاش في أيام أغسطس .  
ويمكن أيضاً أن يكون اسمه نيكولاؤس ، أو هيروكلس ، أو أركيلاؤس ، أو ما أشبه ذلك .  
(٤) لا يمكن ضيقاً أن يكون « نثو » هو ماريوس الاسكندراي الشرح الكبير السابق  
على جالينوس في القرن الثاني . ولكنه انما أن يكون ماريوس الفيلسوف من سيتم الذي  
حلف أرفلس على دراسة البلاطونية سنة ٤٦٥ . راجع بولي فيسوف ص ٢١٣ ( سنة ١٩٢٩ )  
س ٢٤٠-٢ .

(٥) غارن بهذا رأى ابن خنار المخالف لهذا في الصفحة السابعة . ولكنه ابن =

وهو الذي جمع من مشور كلام جالينوس ثلاث عشرة مقالة في أسرار الحركات . ألفها فيمن جامع وبه علة مزمنة ، وذكر ما يولد عليه ذلك وما يدفع به ضرره<sup>(١)</sup> . وانقلاؤس هذا هو المرتب للكتب ، والمستخرج لأكثرها . حتى إن أكثر الناس ينسبون الجوامع إليه . وقد ذكر هذا حين ابن اسحق في نقله لها من اليوناني إلى السرياني . . لكن هذه الترجمة ضاعت وبها للأسف . وتراجها العربية الأخرى لا نقول لنا شيئاً عن تأليف أنقلاؤس لها كما هو مذكور هنا في كلام ابن القفطي ، وواضح أن النسخ قد خنطوا هذه الأخبار خطأ .

ثم يقول ابن القفطي بعد ذلك ( ص ٧١ س ١٥ . وما يليه ) :  
« والاسكندرانيون هم الذين رتبوا بالاسكندرية دار العلم ، وبجالس الدرس الطبي . وكانوا يقرأون كتب جالينوس ويرتبونها على هذا الشكل الذي تقرأ اليوم عليه ، وعملاً لها تفاسير وجوامع ، تختصر معانيها ويسهل على القاري حفظها وحملها في الأسفار . فأولهم على مراتبه اسحق بن حنين اصطفى الاسكندراني ، ثم جاسيوس . وأنقلاؤس . ومارينوس ، فبؤلا . الأربعة عمدة الأطباء الإسكندرانيين ، وهم الذين عملوا الجوامع والتفاسير . وانقلاؤس هو المرتب للكتب والمنسجج لها على ما تقدم شرحه . . ففى هاتين القطعتين إذا يتبع القفطي حين وابنه اسحق . اللذين كانا دائماً أعرف الناس بالدراسات العالية قبل الإسلام . لكنه يعتمد بعد هذا على طبيب

من الحمار به اختصاص بهذا . أما ابن القفطي فلم يكن يفهم في الطب كثيراً .

(١) هذا الموضع على هذه الصورة غير مفهوم ، ولعله من خطأ النسخ . فمن غير الممكن أن تكون ثلاثة عشر كتاباً من كتب جالينوس عن الموضوع المذكور . كذلك العنوان : « أسرار الحركات » غير موجود في مكان آخر . وهناك كتابان يعللان لجالينوس عن أسرار الذكاء والرجال ( راجع ما قلته في H. Kl. XXVIII. - Sitz. Ber. d. Pr. Ak. d. W. 1892. S. 543. ) ويوجد منها نسخة خطية في ترجمة عربية بنسبته بول (أياصوفيا رقم ٤٨٣٨ ) وقد انفصل برجسترينسز انتهى قراءتها فذكر في محتواها ، وهو يخالف ما يتحدث عنه ابن القفطي .

لم يتق إلا من مصادر ثانوية أو في المرتبة الثالثة ، ولا يعرف اليونانية في الغالب .

وفي ترجمة يحيى النحوي يقول ابن الففطى ( ص ٣٥٦ س ١٤ وما يليه ) :  
 « وذكر عبيد الله بن جبرائيل بن عبد الله بن يحيى شوع الطيب <sup>(١)</sup> أن اسم  
 يحيى ثامسطيوس . قال : وكان قوياً في علم النحو والمنطق والفلسفة ، ولا يلحق  
 بهؤلاء الأطباء ، يعني الاسكندرانيين المشهورين ، وهم أنقيلافوس واصطلفن  
 وجاسيوس ومارينوس ، وهم الذين رتبوا الكتب ، . وعندي أن عبيد الله  
 على صواب في قوله إن يحيى النحوي لم يشترك في عمل جوامع جالينوس  
 ولكن لأنه بعده ثامسطيوس ، فإن حكمه لا قيمة له . وهذه الفقرة التي  
 أمامنا نموذج للخلط الشيع الذي كانت عليه أخبار علماء الاسكندرية عند  
 الكتاب العرب المتأخرين . ويزيد هذا الخلط ما يورده ابن أبي أصيبعة الذي  
 استقى نفس هذا الكلام من كتاب لأحد معاصري عبيد الله . يقول ابن أبي  
 أصيبعة ( ج ١ ص ١٠٣ من ٧ من أسفل ) : « قال المختار بن الحسن بن بطلان <sup>(٢)</sup> :  
 إن الاسكندرانيين الذين جمعوا كتب جالينوس الستة عشر وفروها كانوا  
 سبعة وهم اصطلفن ، وجاسيوس ، وثاودوسيوس <sup>(٣)</sup> ، وأكيلافوس <sup>(٤)</sup> ،

(١) هذا الطبيب الفيلسوف آخر رجل معروف من أسرة يحيى شوع الشهيرة بالطب التي  
 سبقت عنها من ٥٦ . ودرج عدة مقتبسات من الأطباء القدماء في كتاب تحت عنوان  
 « نوادر المسائل » حوالي سنة ٥٤٥ : سنة ١٠٥٣ م ( راجع ابن أبي أصيبعة ج ١  
 ص ١٣٨ س ١٧ ) وكتب أيضا كتابا عنوانه « مناقب الأطباء » ( ابن أبي أصيبعة ج ١  
 ص ١٠٣ س ١٣ ) . ولكن مدقن الكتابين مفقودان . وحديثنا نشر له كتاب عنوانه « الروضة  
 الطبية » ، نشره الآم جولي سباط بالهاهرة سنة ١٩٢٧ . وفي هذا الكتاب ص ٣٥ نجد  
 المؤلف يرتكس نفس الخلط بين يحيى النحوي ونامسطيوس . راجع مقالة ماير هوف عن : « ملخص  
 عربي للتراث الطبي الفلسفي » ، منشور بمجلة إيزيس ( خروج ١٩٢٨ ) ج ١ ص ٢٤٥ تطبيق .

(٢) فيها يجتمع به راجع ما سبق له عنه فيما بعد ص ٩٥ — ٩٥

(٣) يمكن أن يكون المقصود ثاودوسيوس الاسكندراني النحوي إذ لا يعرف طبيب بهذا  
 الاسم في العصر الاسكندراني المتأخر .

(٤) أنه أنقيلافوس نفسه .

وانقلاؤس . وفلافيوس<sup>(١)</sup> . ويحيى النحوي . وكانوا على مذهب المسيح .  
وقيل إن انقلاؤس الاسكندرائي كان هو المقدم على سائر الاسكندرانيين ،  
وأنة هو الذي رتب الكتب الستة عشر لجاليئوس .

وبعد ذلك يذكر ابن أبي أصيبعة ما ذكره ابن الفظلي عن شروح  
الكتب ، وعن رأي حنين في حركة العرس بالاسكندرية مما سذكركه بعد  
( ص ٥٢ ) ويختم كلامه بقوله ( ج ١ ص ١٠٤ س ١ ) : « وأجود ما وجدت  
من ذلك تفسير جاسيوس لثلاثة عشر ، فإنه أباي فيه عن فضل ودراية . وعمر  
من هؤلاء الاسكندرانيين يحيى النحوي الاسكندرائي الاسكلائي<sup>(٢)</sup> حتى  
خلق أواخر الاسلام . وإنما تعرف اليوم أن هذا العام الخليلي المولود بمدينة  
قصارية قدماء قبل الغزو العربي بخوالي قرن . ولكن العرب أصروا على  
ربطه بعمر بن العاص ، فاتح مصر على الرغم من أنه كان معروف لديهم أنه  
نبيذ أمونيوس ، وأن أمونيوس كان تلميذ أبرقليس<sup>(٣)</sup> . ثم يورد ابن أبي أصيبعة

---

(١) « غريب مشهور من المحتمل أن يكون قد عاش في القرن الخامس . ونعرف له  
شروح على كتب جاليئوس وفراط . راجع : مورخ مصر ١١٠٠ ص ٢٥ .  
(٢) في الأصل « الاسكلائي » وهي كلمة غير معروفة الأدب بها . ربما أنها اقترحه  
الأستاذ يوسف شحاتة ، كلمة « الاسكلائي » في المسمى أو العرس .  
على أن في مصداق « شرح » « مأخوذة من الكلمة *oxyala* أي شرح أو من  
*oxyalaion* ويرى صديقه الأستاذ محمد مصطفى أن الكلمة مأخوذة وأصلها الاسكلائي ،  
نسبة إلى مدينة عسقلان .

(٣) هكذا صدر مؤلفه على أن سائر محمد بن عمار الجسساني فيلسوف الفساروي  
( أورده ابن أبي أصيبعة ج ١ ص ١٠٤ س ٩ وما بعده ) . وهو من الذين اتهموا الذي جمع  
لديه المخطوطة بين رقم ١٣٣ من المخطوطات المصرية وفدرا في الدكتورون آرندونك  
A. Van Aardonk . يدهله يعيش حتى . صحت ثانياً من القرن السابع وعجله . ولعله  
في بلاد قيل في فرنسا . ولكنه بقرمه فيه ١٠٠٠ يون . ترجمه صحبه بهقول : « بحسب  
الاجتهاد » . راجع أيضا شهبندمدن كتاب « عذري » ص ١٤٢ إلى ص ١٧٦ ( « يحيى  
النحوي عند العرب » ) . وأن هذا الخط الذي كان له شأن من خطأ أحد المترجمين أو النساخ .  
والفهرست ( ص ٢٤٥ س ٣ ) ومن مده ابن الفظلي ( ص ٣٥٦ س ١١٢ ) بقولان إن  
يحيى النحوي ذكر في ثلاثة التراجم من تفسيره للكتب الستة العشر الطبع في الزمان  
أن سنة ١٢٤٥ كان الفرج كانت سنة ٢٤٣ للهجرة أي ما يوافق سنة ٨٥٧ م .  
والواقع أن هذا الكلام ورد في الكتاب السادس عشر من شرح يحيى النحوي للشماع الطبعي .  
ولكن السه الولد ذكرها حتى سنة ٢٤٥ للهجرة أي ما يوافق سنة ٨٥٩ ميلادية !

( ج ١ ص ١٠٤ س ١٣ وما يليه ) اعتيادا على عبيد الله القصة اللطيفة التي تقول بأن يحيى النحوى كان ، ملاحا يعبر الناس في سفينة . وكان يحب العلم كثيرا . فإذا عبر معه قوم من دار العلم والمدرّس الذي كان يدرس العلم بجزيرة الإسكندرية يتحاورون ما مضى لهم من النظر ويتفاوضونه ، ويسمعه فتش نفسه للعلم فمما قويّت رؤيته في العلم فكر في أمره ... فيينا هو مفكر إذ رأى غلة قد حملت نواة ثمرة ، وهي تريد أن تصعد بها إلى علو ، وكلما صعدت بها سقطت . فلم تزل نهارها وهو ينظر إليها ، إلى أن بلغت غرضها . وأطلعها إلى غايتها . فبارأها يحيى النحوى قال لنفسه : إذا كان هذا الحيوان الضعيف قد بلغ غرضه بالمجاهدة ، فأنا أولى أن أبلغ غرضي بالمجاهدة . فخرج من وقته . وباع سفينه . ولازم دار العلم ، . وهذا الخط الذي وقع فيه العرب حول اسم يحيى النحوى ومزلفاته لا يزال أثره باقيا حتى اليوم . فإن كتباً حديثة جداً تزعم أن يحيى الإسكندري قد كتب الشروح التي بعضها حفي وبعضها فلسفة .

وواضح أن حنين وابن سبه اسحق لم يعرف النبي . المكثير عما كان في الاسكندرية قبل ذلك بقرنين أو بثلاثة قرون . ومن هنا كانت الروايات المتناقضة عن أسماء ينسبون إلى القرون الخامس والسادس والسابع . ولكن يبدو مؤكدا من الأخبار التي أوردها المراجعون العرب ، بعد تحقيقها . أنه كانت هناك قبل دخول الإسلام مدرسة أو أكثر بالاسكندرية ، فيها كانت الفلسفة والطب يدرسان بصورة مدرسية واضحة . وهذا يبدو خصوصا من كلام الحنين ابن اسحق لا زال عندما نصه الأصلي بفضل برجستريس<sup>(١)</sup> . وهذا الكلام كان من البواعث التي دفعت إلى هذا البحث . قال حنين بعد أن أورد أهم كتب جالينوس العشرين :

( ١ ) راجع كتاب برجستريس ص ١٥ من الترجمة .

فهذه الكتب التي كان يقتصر على قراءتها في موضع تعليم الطب  
بالإسكندرية . وكانوا يقرؤها على هذا الترتيب الذي أجريت ذكرها عليه .  
وكانوا يجتمعون في كل يوم على قراءة إمام منها وتفهمه ، كما يجتمع أصحابنا  
اليوم من النصارى في مواضع التعليم التي تعرف بالاسكول<sup>(١)</sup> في كل يوم  
على كتاب إمام . إمام من كتب المتقدمين وإنما من سائر الكتب . وإنما  
كانوا يقرؤها الأفراد كل واحد على حدة بعد الارتياض بتلك الكتب  
التي ذكرت . كما يقرأ أصحابنا اليوم كتب المتقدمين .

وعلى هذا النحو بقيت الدراسة في الشرق والغرب طوال العصور  
الوسطى . بل لا تزال باقية حتى اليوم في الشرق الإسلامي . ويمكن أن  
يبدخل المراء مسجداً من هذه المساجد التي تعقد فيها حلقات الدرس ليرى  
أمامه الدراسة على هذه الصورة الموجودة بالإسكندرية : يقرأ التليذ أمام  
أستاذه قطعة من كتاب رتيبي ، وحينئذ يقوم الأستاذ بالشرح وإلقاء  
الأسئلة . وكان في وسعنا أن نعرف من غير كلام حين السابق أن هذا  
النوع من الدراسة كان موجوداً . وذلك عن طريق التراجم السريانية  
والعربية لجوامع كتب بقراط وجالينوس وكتب أرسطو المنطقية وشرحها  
نما كان يستعمل تلاميد . أما فيما يتعلق بتاريخ تأليف هذه الكتب فعندي  
أنه لا يجب وضعه . كما فعل لكثير . في العصر القريب من الفتح العربي  
لمصر . وإنما في النصف الأول من القرن السادس على أقل تقدير . لأنه  
حوالي هذا العصر ألف يحيى النحوي نروحه الأرسططالية من جهة ، ومن  
جهة أخرى كان له تأثير عظيم في العالم المسيحي الذي يتكلم اليونانية  
والسريانية . بفضل استخدامه لمنطق أرسطو في الدفاع عن الدين المسيحي  
وتأييده . وحوالي هذا العصر نفسه انتهى مرجيوس الرأس عيني من  
تراجمه السريانية لأشهر كتب جالينوس التي كان لها خطرهما وأهميتها في

(١) راجع في ص ٥٠ ، تفسير هذه الكلمة التي تعادل اليونانية  $\sigma\chi\omicron\lambda\eta$  (مدرسة) .



تطور الطب اليوناني في الشرق الأدنى، وإلى جانب ذلك ترجم كتباً لأرسطو أو منحوالة إليه وشرحها. وعلى هذا يبدو في أنه ليس من الممكن افتراض أن الحركة المدرسية في الإسكندرية قد وقعت لمدة طويلة ثم عادت من بعد في القرن السابع. وإنما الأخرى أن يقال إن هذا النشاط الذي وجد في القرن السابع كان استمراراً لحركة العصر السكندري الذهبي، ولو أنه صيغ بصيغة المدرسية شيئاً فنيئاً، وغلت تقاومه المنازعات الدينية. ولا بد أنه كان مع المدارس مكاتب متصلة بها، ومع ذلك فإن برتسيا على حق حين يقول إنها لم تكن كبيرة ولا عامة (راجع التعليق رقم ١ ص ٤١).

## ب - العلوم اليونانية عند السريان في الشرق الأدنى

ومعرفتنا بنفوذ المعارف اليونانية إلى الشرق الأدنى في عصر ما قبل الإسلام أحسن من معرفتنا بالعصر الإسكندري المتأخر. فكانت الأماكن التي ازدهرت فيها العلوم اليونانية في المنطقة التي تتكلم السريانية والفارسية الوسطى هي الرها، ونصيبين، والمدائن وجنديسابور في خوزستان بالنسبة إلى الفساطرة، ثم أنطاكية وأمد بالنسبة إلى اليعاقبة. وإلى جانب هذا كانت هناك مدارس في الأديرة تعرف النسخ الكثير عن نظمها وطرق الدرس فيها بفضل بحوث أستماني وغيره من المؤلفين<sup>(١)</sup>، واسمها بالسريانية اسكول الماخونية من اللفظ اليوناني *σχολή*، ومنه صنع العرب

(١) راجع كتاب أستماني ج ٣ ص ٩٢٤ - ٩٤٧ ثم كتابه روبيس دوتال ص الأدب السرياني ص ٢٤٩ إلى ص ٢٧٨. ومذاهب سكا : ٣ دراسات حول كتابات المحفوظات تأليف سوريس برشكو « مجلة الأشوريات » ١٢ ص ١١ وما بعدها ثم ماريال حديثه في مقابله ص ٤ سبب إنشاء المدارس « في مجموعة » كتب الآباء السريين « ج ٤ ص ٤ من ٢١٩ إلى ص ٢٠٤. وراجع أيضاً بومبارك ص ١١٤ وتكنش الح .

R. Duval, *La littérature syriaque*, Paris 1899; J. Ruska, *Studien zu Severus bar Sakkis "Buch der Dialoge"*, Zeitschrift für Assyriologie, II. Mar. Berhadbsabbâ Cause de fondation des écoles, éd A. Scher. *Patrologia Orientalis*.

للفظه اسكول، الذي يدل على مدرسة مسيحية أو مدرسة طليقة بدير. وكانت الغالية العظمى من هذه المدارس لاهوتية دينية. تسكن كل يسمي في الكثير منها بدراسة العلوم الدنيوية وهي النحو والبيان والفلسفة والطب والموسيقى والرياضيات والفلك. وكما قلنا من قبل اقتصر التعليم الفلسفي في جوهره على بعض أجزاء المنطق الأرسططالي. والتعليم الطبي على أمهات مؤلفات بقراط وجالينوس. ويظهر أن أهم موضوع عن فيه بالعلوم اليونانية في مدارس أدير كان مدرسة دير القديس إقليدس في قبرص بسوريا. إلا أن ازدهارها كان في العصر الإسلامي.

وكان عباء هذا العصر في نفس الوقت غالباً من رجال الدين. مثل الطبيب الإسكندراني القديس ذكرناهما وهما سرجيوس وأهرن. وإذا قرأنا كتاب بومشرك عن تاريخ الأدب السرياني. وجدنا أنه لم يكن في الشرق الأدنى في العصر السابق على الإسلام عباء أطباء مشهورون. وإنما كان الغالب أن يأتي علم الطب آتياً من الاسكندرية. وفي مقابل هذا نعرف أنه كان تمت فلاسفة عديدون. كانوا في نفس الوقت مترجمين في أغلب الأحيان عنوا بترجمة المنطق الأرسططالي وشروحه إلى السريانية.

من بين رجال العصر السابق على الإسلام يذكر لنا بومشرك: هيبا، الملقب بالترجمان من القرن الخامس. وتيمذه بروبا (ي. يوس) وكانا من أتباع المدرسة النصارسية في الرها. ومن القرن السادس يذكر لنا اسم أبي القشقرى الذي كان ذا نفوذ عظيم في عصر كسرى الثاني (من سنة ٥٩٠ إلى سنة ٦٢٨) أحد ملوك الساسانيين. وهؤلاء الثلاثة جميعاً نشطوا في القرنين الخامس والسادس. أما اليعاقبة فنذكر من بينهم: ممن عاشوا في القرن السادس. يوفان الاباى وسرجيوس الرأس عيني وكانا تلميذين بالاسكندرية كما ذكرنا. ثم اصطفتن بارصديله وأخو دميته؛ وإلى جانب هؤلاء المترجم السرياني لأثولوجيا أرسططاليس (١).

(١) راجع في هذا ملاحظات بلنوف «الشرق الحديث» المجلد رقم ١٠ (١٩٤٠) ص ٥٠.

ويورد بومشترنك من العصر الأول للإسلام في القرن السابع الميلادي من بين النسطوريين أسماء سلوانوس القردى . وحينائيشو الأول الجاثليق ، ثم شمعون الراهب المعروف بطبيوية الطيب . والآخر قد ترك كتاباً في الطب كان له بعد ترجمته إلى العربية بعض الأثر في تطور الطب الإسلامي . ومن بين اليمانية في هذا القرن نذكر سورس سيوخت ( المتوفى سنة ٦٦٧ ) وتليذيه اثناسيوس البلى<sup>(١)</sup> وأبوت الرهاوى ( المتوفى سنة ٧٠٨ ) الذى بعده بومشترنك ( ع ٢٤٨ ) أكبر رجال الحركة اليونانية المسيحية في اللغة الآرامية . . . . . لمكن لم يصلنا من كتبه وتراجمه في العلوم الدينية شئ<sup>(٢)</sup> . ثم جورجيس ( المتوفى سنة ٧٢٤ م ) أسقف العرب المسيحيين في المنطقة المسماة اليوم حوران ( في سوريا ) . وكان تلميذ هذين الأخيرين . وقد اشتهر كشارح ومترجم لمنطق أرسطو .

ولنذكر من رجال القرن الثامن الأساقفة النسطوريين مارأبا ويوشع بنخت ودنحا<sup>(٣)</sup> الذين كانوا مترجمين وشارحا لكتب أرسطو . ثم طيمائوس الأول الجاثليق ( المتوفى سنة ٨٢٣ ) . وفى أيامه نشطت حركة الارساليات النسطورية في آسيا الوسطى حتى بلاد الصين . وكان ذا مقام كبير لدى الخلفاء العباسيين ، وقد عنى بالدراسات الفلسفية عناية كبيرة .

وفى النصف الثانى من القرن الثامن كان لمدرسة جشند يسابور ، التى

== من أجل Oriente Moderno ==

(١) راجع جوزيف فرلاتى ، «مقدمة اثناسيوس البلى لمتنطق الأرسطاطل» O Furlani, Sull' introduzione di Atanasio di Baladh alla logica e sillogistica aristotelica, في Rendiconti della Accademia dei Lincei T. XXV, 717-78 والترجمة في Atti del Reale Istituto Veneto di Scienze Lettere ed arti T. LXXXV (1927) pp. 319-43.

(٢) عجز بينه وبين المفيدوف السبعى المتأخر عنه واسمته أبو زكريا دنحا الذى جرت له مناظرات مع اليهودى بنمدا سنة ٣١٣ = سنة ٩٢٠ في بغداد وتكررت ( راجع « التنبيه والاشراف » ص ١٥٥ س . وما يليه ) .

(٣) اشرافه أخيراً مجازاً كتاب « الكوز » وهو دائرة معارف بالسريانية في العلوم الطبيعية . وترجمه إلى الانجليزية وهنرى كيرج سنة ١٩٣٥ .

A. Mingana : Encyclopedia of natural and philosophical sciences, as taught in Bagdad about A. D. 817 or Book of Treasures.

ذكرناها آنفاً على أنها مدرسة فارسية طيبة . أهمية كبرى . وكان عصر ازدهارها الأول في القرن الخامس في أيام الملك خسرو أنوشروان بفضل العلماء الفاسطرة الذين طردوا من أترها آنذاك . وفي هذه المدرسة لم يكن الطب يدرس - اعتماداً على تراجم سرجيوس لكتب جالينوس في غالب الظن - نظرياً فحسب ، بل كان يدرس عملياً في بیمارستان كبير . كان نموذجاً لما كانت عليه الدراسة من بعد في العالم الإسلامي . وفيها أيضاً اتصل العلماء اليونانيون والسرياني والفارسيون بعلماء الهند وتأثر بعضهم ببعض . وفي الطب العربي الإسلامي بقايا لهذا التأثير . وفي العصر الأموي لم يكن لمدرسة جنديسابور أي أثر في قيام مدرسة طيبة . ولو أن بعض الأطباء أتوا من هناك إلى جزيرة العرب وسوريا ، وإنما بدأت العناية تتجه إلى هذه المدرسة في أوائل حكم العباسيين الذين نقلوا عاصمة الملك إلى بغداد . فإن الخليفة الثاني المنصور قد استشار في سنة ١٤٨ هـ = ٧٦٥ م رئيس أطباء بیمارستان جنديسابور وهو آخوندجيس بن بختيشوع ( تبعاً لتقطة ) حينما دعاه إلى بغداد . ومن ذلك الحين بقيت أسرة بختيشوع طوال ثلاثة قرون ذات مكانة كبرى عند الخلفاء . فلها كان أطباء الخلفاء ووزرائهم . وكان منها الأطباء المخترفون وأطباء بیمارستانات ومعمو الطب وتعلمته . وآخر أبناء هذه الأسرة المعروفين عبيد الله المذكور آنفاً ( ص ٤٩ ) ثم أخريش معروفان تماماً هو علي بن إبراهيم بن بختيشوع<sup>(١)</sup> . وقد عاش في النصف الثاني من القرن الرابع الهجري ( القرن الحادي عشر الميلادي ) .

ومن بين الأطباء الآخرين في جنديسابور والذين رسات إليها أسماؤهم نذكر هنا أشهرهم فحسب . ألا وهو يوحنا بن ماسويه الذي هاجر إلى بغداد في أول القرن الثالث ( = القرن التاسع الميلادي ) وهناك أقام بیمارستاناً

(١) راجع مقال ماكس ماير هوف عن « كذاب في طب اليهود غير معروف من القرن الحادي عشر بعد الميلاد » في Archiv f. Gesch. d. Medizin, Bd. XX (1928) 63-79 .  
( محفوظات تاريخ الطب ج ١٠ [ سنة ١٩٢٨ ] من ص ٦٣ إلى ص ٧٩ ) .

وجعله الخليفة المأمون في سنة ٢١٥ هـ (= ٨٣٠ م) رئيساً لبيت الحكمة ، وقد تتلمذ عليه حينئذ من الزمان . وتوفي في بغداد سنة ٢٤٣ هـ (= ٨٥٧ م) . ومن هذا الزمن تقريباً بدأت مدرسة الطب في جنديسابور تفقد أهميتها لأن كبار الأطباء والأساتذة قد ذهبوا إلى قصور الخلفاء في بغداد أو سر من رأى . وكانت شهرة الأطباء السريان النصارى في عاصمة امپراطورية الخلفاء كبيرة جداً . والدليل البين على هذا وجدده براون ( من ص ٧ إلى ص ٨ ) في كتاب من كتب النقد اللاذع التي ألفها الجاحظ الكلاسي المعزى المشهور ( المتوفى سنة ٢٥٥ هـ = ٨٦٩ م ) . قال الجاحظ في كتابه « البخل » : «<sup>(١)</sup> عن أسد بن جاق الطيب البغدادي :

« وكان ( أسد بن جاق ) طبيباً ، فأكد مرة . فقال له قائل : التوبة ، والأمراض فاشية ، وأنت عالم ، ولك صبر وخدمة ، ولك بيان ومعرفة ، فمن أين تنزى في هذا السكاد ؟ قال : أما ( واحدة ) فاني عندهم مسلم . وقد اعتقد القوم قبل أن أنطب ، لا بل قبل أن أخلق ، أن المسلمين لا يملحون في الطب . وأسمى ( ثانية ) أسد . وكان ينبغي أن يكون اسمي صلياً ، ومرايل ، ويوحنا ، ويرا . وكنتني أبو الحارث . وكان ينبغي أن تكون أبو عيسى ، وأبو زكريا ، وأبو إبراهيم . وعلى رداء فطن أبيض ، وكان ينبغي أن يكون رداء حرر أسود . ( أخيراً ) لفظي لفظ عربي ، وكان ينبغي أن تكون لغتي لغة أهل جنديسابور . وهكذا يقول الطبيب العربي بصرامة أنه لن يكون له زبائن إلا إذا كان مسيحياً ذا اسم سرياني ولهجة سريانية ، ويلبس رداء من الحرير ، وهو محرم على المسلم . ويدرس في المدرسة السريانية الفارسية المشهورة . وقد كان الأطباء المسلمون آثذ في بداية عصر دراستهم .

وكان القرن الثالث ( التاسع الميلادي ) عصر المترجمين حقاً . وكان

(١) كتاب « البخل » ، طبع فان فلوطن بمدينة لندن سنة ١٩٠٠ م ١٠٩ وما يليها ؛ طبعة القاهرة سنة ١٣٢٣ م ٨٥ .

هؤلاء جميعاً من النصارى الذين يتكلمون باللغة السريانية . وكان منهم أيضاً من لا بد أن يكون قد أتقن اليونانية والفارسية . وبعد أن ترجم عدد كبير من الكتب النطية اليونانية إلى السريانية منذ أيام سرجيوس (القرن السادس) وخصوصاً في القرن الثاني لهجرة (= القرن الثامن الميلادي) ، نزل حينئذ ابن اسحق سنة ٢١١ هـ (= ٨٢٦ م) ولما تجاوز السابعة عشرة من عمره ميدان الترجمة ، حتى أصبح من بعد زعيم المترجمين العرب والسريان . وقد ترجم حتى موته سنة ٢٦٤ هـ (= ٨٧٧ م) من كتب جالينوس مائة إلى السريانية ونصبها إلى العربية ، وترجم أيضاً كتباً عديدة من تأليف أوريباسيوس وبولس الأجنبي (أوفوليس) ثم من تأليف قراطيد وأرسطو وتروحيما وترجم أيضاً الترجمة السبعينية . وبعد حين قام تلاميذه بترجمة معظم كتب بقراط وجالينوس إلى العربية ، وخصوصاً ابنه اسحق الذي ترجم بقية كتب أرسطو ومراحه ، وأهم الكتب الرياضية والبصرية لأقليدس ، ولا نستطيع هنا أن ندخل في تفاصيل ذلك . صغر ، المترجمين المائة ، وقد كانوا يتعلمون غالباً يونانية في مدارس الأديرة . وفلموا بترجمة ما بقي من كتب الأطباء والرياضيين والفلكيين واللاهوتيين القبطيين القدماء تحت إشراف حينئذ أو مستغلين عنه .

وقد أنشأ المؤمنون كما ذكرنا من قبل ( سنة ٢١٤ هـ = ٨٣٠ م ) مدرسة للترجمة في بغداد سميت باسم بيت الحكمة ، ووقع على رأسها يوحنا بن ماسويه . وكانت حينئذ نشأت أشط من فيها من المترجمين . وبعد ٢٥ سنة تقريباً جدد الخليفة لتوكل هذه المدرسة ، وجعل حينئذ رئيساً لها . وكانت الترجمة في النصف الأول من هذا القرن الثالث ( التاسع الميلادي ) غالباً إلى السريانية ، وفي النصف الثاني ازدادت حركة الترجمة إلى العربية شيئاً فشيئاً . وقام المترجمون أيضاً بإصلاح التراجم القديمة (١) . وكان هناك

(١) راجع كتابه مرجع ترجمي المقدمة ص ٨ من أسفل وص ٩ من أعلى .

بعض الأطباء ورجال الدين المسيحيون . وعلى الخصوص كان هناك من المسلمين الكبراء في قصور الخلفاء . من قاموا إلى جانب الخلفاء بمعونة حركة الترجمة وتشجيعها ، بأن بذلوا المال من أجل الحصول على المخطوطات . وأجروا الأبحاث على المترجمين وتكلموا بمعاشهم . ومن أشهر هؤلاء الذين عاونوا الحركة أحمد ومحمد ابنا موسى بن شاكر . اللذان كانا في الآن نفسه فلكيين ورياضيين مشهورين . وإلى جانب هؤلاء كان يوجد ثمة كثيرون .

وقد بقي علينا أن نذكر اسم مترجمين آخرين كثيرين كانوا مستقلين فتنعاً عن حنين : أحدهما ثابت بن قرة الصافي آخر إلى الذي ستحدث عنه بعد حين . فقد ترجم عدداً وافراً من الكتب الفلكية والرياضية من تأليف إقليدس ، وأبولونيوس ، وبس . وبفوميخوس . وأوطولوقس . وثاوديسيوس . وبفليموس إلى العربية . والآخر كان ازدهار حوالى سنة ٩٠٠ م ، ألا وهو قسطا بن لوقا الذي يقال عنه إنه نصراني يوناني من بعلبك بسوريا . وقد ترجم كثيراً من المؤلفات الفلكية والرياضية ( ثيوفانس ) والفلكية ، وترجم إلى جانبها مؤلفات فلسفية صحيحة أو منحولة ، خصوصاً كتب فلاطرخس . ثم إن ثابت بن قرة قد أصبح عدداً كبيراً من مترجمات اسحق بن حنين الفلسفية والرياضية . ويوجد حتى اليوم عدة من المخطوطات العربية وعليها التعليقات الخاصة بها تصحيحاً لها<sup>(١)</sup> .

ويذكر مؤرخو الكتب العرب من بين كبار المترجمين أبا يوسف يعقوب بن اسحق المكندي ( المتوفى بعد سنة ٢٥٧ هـ — سنة ٨٧٠ م ) المسمى فيلسوف العرب<sup>(٢)</sup> . وقد كان حقاً بحسب ما نعرف أول مسلم أتقن علوم اليونان إلى حد يدعو إلى الدهشة . ولكن لا يعرف من ترجمه إلا

(١) راجع مقال بوجع عن « كتاب النبات لأرسطو — نقول لاؤس Bouyges, Sur le De plantis d'Aristote-Nicolas. In, Mélanges de l'Université St. Joseph de Beyrouth IX (1923) pp. 103-107.

(٢) راجع فيما يتعلق « كتابه » دائرة المعارف الإسلامية ج ١ ( مادة : الكندي ) .

شيء قليل جداً هو في الواقع جغرافية بطليموس . ولم تبق لنا أية ترجمة أنما  
بنفسه حتى أن دوره كترجم مجنون تماماً . ولكنه كتب . معتمداً في الغالب  
على التراجم السريانية لعلوم الأوائل . قرابة ثلثائة كتاب من تأليفه هو في  
الطب والفلسفة الأرسطائية والفيثاغورية المحدثه والأفلاطونية المحدثه .  
وفي الرياضيات . والبصريات . وفي الفلك . والآثار العلوية . والموسيقى .  
والسياسة المدنية . والأخلاق وغيرها . وعن هذا الطريق ساعد على أن يفتح  
للغرب الطريق الى علوم الأوائل . كما هي الحال في التراجم . ولم ينشر حتى  
الآن من كتبه إلا الشيء القليل . ومذهبه معروفه معرفة قليلة لاتسمح  
بتكوين رأى نهائي قاطع عن هذا العالم المتقدم الكبير في العالم الاسلامي .  
وعلى الرغم مما كان له من مكانة بوصفه عالماً ومن أسرة كانت من أكبر الأسر  
العربية القديمة . فإنه لم يخلط لأمته<sup>(١)</sup> . ولم يكن لفلسفته من الأثر في العرب  
بعد وفاته مثل ما كان لها في العرب في ترجمتها اللاتينية .

ولنذكر أيضاً من بين مشاهير الأطباء في القرن الثالث الهجري ( التاسع  
الميلادي ) يوحنا بن سرايون<sup>(٢)</sup> النصراني السرياني . وعلى بن سهل ( ربه )  
الطبري<sup>(٣)</sup> . الذي كان نصرانياً وأسلم . ومهاقد ترك كتباً اقتبس منها المؤلفون  
المتأخرون الشيء الكثير . كذلك كانت تاوديسيوس رومانوس البعقوبي  
الراهب الطبيب ذا شهرة استحقتا عن جدارة . وكان من دير قرطامين في  
حرم<sup>(٤)</sup> . ومثله مومي بن كيا الأسقف الفيلسوف الذي بقي لدينا قطع  
من شروحه لأرسطو .

(١) [ راجع . ] بقوله المؤلف نفسه عكس هذا في ص ٧٦ من أنه كان له نظيران هما  
أحمد بن الطيب السرخسي وأبو زيد البغلي .  
(٢) كتابه الرئيسي السمي « بكاشفة في الطب » وجدده حديثاً زمر في مكتبة أبي صوفيا  
بستانبول ولم يكن معروف قبل ذلك إلا تراجم للابنابة التي طبعت أول ما طبعت سنة ١٤٧٩ .  
(٣) طبعة مختصرة في الطب حديثاً ( فردوس الحكمة ، مطبع المدني بربلن سنة ١٩٢٨ )  
وهو كتاب يقوم على طب بقراط وجالينوس وفلسفة أرسطو ، ويحتوي في النهاية على فصل  
مهم عن الطب الهندي .

(٤) راجع بومسترك ص ٢٨٠ . وتكشش ص ٨٤ .



وهكذا كان هناك فيما يخص بالطب طريق رئيسي للعلوم اليونانية في وصولها إلى العرب يمر بجنوب فارس . أما الطريق الأخرى المار بدمشق والكوفة و ( ربما ) البصرة أيضاً فلا نعرف عنه إلا إشارات طفيفة . على صورة أسماء لبعض العلماء والأطباء الذين كانوا يشتغلون هناك . أما الطريق المباشر للفلسفة الأرسططالية بوجه خاص . وهو الطريق المار من الاسكندرية إلى بغداد ، فستحدث عنه الآن .

### ج - الروايات العربية عن انتقال مدرسة الاسكندرية

ونود أن نبدأ هذا الحديث بإيراد رواية للفساري هي تكملة لما يقوله عن « بدء ظهور الفلسفة » وقد ذكرنا من قبل الجزء الأول من هذا الكلام . يقول الفيلسوف الكبير مانصه (١) :

« انتقل التعليم ( بعد ظهور الإسلام ) من الإسكندرية إلى أنطاكية . وبقي بها زمناً طويلاً . إلى أن بقي معلم واحد . فتعلم منه رجلان . وخرجا معهم ما اكتسب . فكان أحدهما من أهل حران (٢) . والآخر من أهل مرو (٣) . فأما الذي من أهل مرو . فتعلم منه رجلان : أحدهما إبراهيم المروزي . والآخر يوحنا بن حيلان . وتعلم من الحراني إسرائيل الأسقف . وقويري . وسار إلى بغداد . فتشاغل إسرائيل (٤) بالعين . وأخذ قويري في التعليم . وأما يوحنا بن حيلان فإنه تشاغل أيضاً بدينه (٥) . وانعذر إبراهيم المروزي

(١) ابن أبي أصيبعة ج ٢ ، ص ١٢٥ ، ص ١٤ وما بعده . وهذا التفصيل قد ترجم بعض أجزاءه اشتينشفيدر وحققه . ولكن لما لم يكن في متناول يده إلا مخطوط واحد قد وقع في بعض الأخطاء . ( كتاب « الفارابي » من ص ٨٦ إلى ص ٨٩ ) .

(٢) في الرائق الأغني عن اللوحة والفرات وكانت اسمي قديما Carrhae .

(٣) كانت عاصمة خراسان .

(٤) في الأصل إبراهيم . ولكن هذا من خطأ النسخ أو النسخ .

(٥) يترجم هذا اشتينشفيدر ( ص ٧٨ ) خطأ فيقول « bekehrt sich » أي دخل

الدين من جديد .

إلى بغداد فأقام بها . وتعلم من المروزي حتى بن يونس . وكان الذي يُستعمل في ذلك الوقت إلى آخر الأشكال الوجودية . ( وقال ) أبو نصر الفارابي عن نفسه إنه تعلم من يوحنا بن حيلان إلى آخر كتاب البرهان . وكان يسمى ما بعد الأشكال الوجودية الجزء الذي لا يقرأ ، إلى أن قرئ ذلك ، وصار الرسم بعد ذلك حيث صار إلى معنى المسلمين أن يقرأ من الأشكال الوجودية إلى حيث قدر الإنسان أن يقرأ . فقال أبو نصر إنه قرأ إلى آخر كتاب البرهان .

وليتذكر القارىء هنا أن السريان والعرب . ولعلمهم كانوا في ذلك يسيرين على ما سار عليه أهلليون النأخرون من قبل . كانوا يعدون المنطق الحقيقي ( أى المستطاع ) الأرسطى هو المقولات والعبارة والتحليل الأولى والثانية والثوبيقا والسوفسطيقا . وكانوا يصنفون إليها الخطابة والشعر أيضاً . وكانوا يعدون التحليل الثانية كمبحث في الحق المطلق . ولعل ذلك كان السبب الذي من أجله كانت السكينة تخبى من دراسته كما يقول الفارابي . أما العرب فكانوا يسمونه كتاب البرهان<sup>(١)</sup> . قال ابن أبي أصيبعة بعد ذلك ( ج ٢ ص ١٣٥ من ٩ من أسفل ) : « وحدثنى عمى رشيد الدين أبو الحسن علي بن خليفة<sup>(٢)</sup> . رحمه الله . أن الفارابي توفي عند سيف الدولة ابن حمدان<sup>(٣)</sup> في رجب سنة ٣٣٩ . وكان أخذ الصناعة عن يوحنا بن حيلان ببغداد في أيام المقتدر<sup>(٤)</sup> . وكان في زمانه أبو البشر هني بن يونس وكان

- 
- (١) راجع مادة : « منطق » من دون راجع في دائرة المعارف الإسلامية ج ٢ .  
 (٢) عم أسرى أصيبعة ، طبيب ماهر من دمشق (الوفى سنة ٥٦٦ = ١١٦٩ م) .  
 وراجع حياته ، وتفصيل موجود في ابن أبي أصيبعة ، ج ٢ ، ص ١٢٣ إلى ص ١٣٠ وفي التكملة ج ٢ ، ص ١٢٩ إلى ص ١٨١ .  
 (٢) أبو الحسن علي بن أحمد حمداني في حلب ( من سنة ٥٣٣ = سنة ٩٤٥ م إلى سنة ٥٣٩ = سنة ٩٩٢ م ) .  
 (٤) خليفة الباقى : « من » كانت خلافته من سنة ٥٢٩ = ٩٠٨ م إلى سنة ٥٣٢ = سنة ٩٤٢ م .

أسن من أبي نصر ، وأبو نصر أحد ذهنا ، وأعذب كلاماً . وتعلم أبو البشر متى من إبراهيم المروزي . وتوفي أبو البشر في خلافة الرازي (١) فيما بين سنة ٣٢٣ إلى سنة ٣٢٩ . وكان يوحنا بن حيلان وإبراهيم المروزي قد تعلما جميعاً من رجل من أهل مرو .

ويستمر ابن أصبغة فيقول ( ج ١ ص ١٣٥ س ٤ من أسفل ) : وقال الشيخ أبو سليمان محمد بن طاهر بن بهرام السجستاني في تعليقه (٢) إن يحيى ابن عدي أخبره أن متى قرأ إيساغوجي على إنسان نصراني ، وقرأ أفاطيفورياس وبارمنياس على إنسان يسمى روييل (٣) ، وقرأ كتاب القياس على أبي يحيى المروزي .

وبعد هذا يورد ابن أبي أصبغة كلام صاعد بن أحمد الأندلسي ( المتوفى سنة ٤٦٠ هـ = سنة ١٠٦٨ م ) عن دراسة الفارابي .

وهنا نورد أيضاً رواية ثانية ذكرها معاصر للفارابي هو المسعودي . وهي تزيد الرواية الأولى وتكملها . وهذه الرواية قد ترجمها كارا دي فو إلا أنه لم يستغلها (٤) ، يقول هذا المؤرخ الجغرافي الكبير الطريف كل الطرافة ، في موضع من كتابه « التنبيه والإشراف » ( ص ١٢١ س ٢ و ص ١٢٢ وما بعدها ) تلخيصاً لما قاله في كتاب من كتبه العديدة المفقودة :  
« وقد ذكرنا في كتاب « فنون المعارف وما جرى في الدهور السوالف ، الفلسفة وحسبورها والأخبار عن كمية أجزائها . وكيف انتقل مجلس التعليم (٥)

(١) الخليفة الميموني العمري ، كثر خلافته من سنة ٣٢٢ هـ = ٩٣١ إلى سنة ٣٢٩ هـ = ٩٤٠ م .

(٢) هو كتاب « سوان الحكمة » .

(٣) راجع ص ٧٨ .

(٤) المسعودي : كتاب التنبيه والإشراف ترجمة كارادي فو . باريس ( الجمعية الآسيوية )

سنة ١٨٩٦ م إلى ١٧٠ م .

(٥) هنا يتصرف كارادي فو في ترجمته ضئيلاً حين يترجم « مجلس التعليم » بقوله « le chef-lieu du savoir humain » ( أي المكان الرئيسي للمعرفة الإنسانية ) .

من أثينة إلى الاسكندرية من بلاد مصر . وجعل أغسطس الملك ، لما قتل قوبرة الملكة ، التعليم بمكاتين : الاسكندرية ورومية ( ص ١٢٣ ) . ونقل تيودوسيوس الملك — الذي ظهر في أيامه أصحاب الكهف — التعليم من رومية وريده إيّاه إلى الاسكندرية . ولأى سبب نقل التعليم في أيام عمر بن عبد العزيز من الاسكندرية إلى انطاكية . ثم انتقاله إلى حران في أيام المتوكل ، وانتهى ذلك في أيام المعتصم<sup>(١)</sup> إلى قورى ، ويوحنا بن حيلان وكانت وفاته بمدينة السلام في أيام المعتصم . وابراهيم المروزي ، ثم إلى أبي محمد بن كريب ، وأبي بشر متى بن يونس تيمسلى ابراهيم المروزي . وعلى شرح متى لكتب أرسطو ليس المنطقية بعول الناس في وقتنا هذا ، وكانت وفاته ببغداد في خزانة الرضا . ثم إلى أبي نصر محمد بن محمد الفارابي تلميذ يوحنا بن حيلان وكانت وفاته بدمشق في رجب سنة ٣٣٩ . ولا أعلم في هذا الوقت أحدا يرجع إليه في ذلك إلا رجلا واحدا من النصارى يعرف بأبي زكريا بن عدى ، وكان مبدأ أمره ورأيه وضريقته في المدرس ضريقته محمد بن زكريا الرازي . وهو رأى الفولغوريين في الفلسفة الأولى على ما قدمناه ،<sup>(٢)</sup>

وحال هذه الرواية يشعر الإنسان بأنها ترجع إلى نفس المصدر الذى استقيت منه الرواية الأولى . إلا أنها تمتاز من الأولى بتحديداتها للتواريخ . وبماضيفه من أن ابن كريب الفيلسوف الاسلامى المتقدم ، كان أستاذاً إلى جانب أساتذة المنطق المذكورين سابقا . ويؤيد هذه الرواية أيضاً ما ذكره لنا ابن أبي أصيبعة في ذكره لتاريخ حياة طبيب في العصر الأموى . قال ابن أبي أصيبعة ( ج ١ ص ١١٦ س ٢١ وما بعده ) :

« عبد الملك بن أبحر السكاني ، كان طبيباً عالماً ماهراً وكان في أول أمره

(١) الخليفة العباسى السادس عشر ، كانت خلافته من سنة ٢٢٩ هـ = سنة ٨٩٢ م إلى سنة ٢٨٩ هـ = ٩٠٢ م

(٢) المقصود بالفلسفة الأولى ما بعد الطبيعة كما ترجم ذلك بـ *metaphysics* . وهذه الكلمة ترجمة لفظ اليوناني *ἡ πρώτη φιλοσοφία* .

مقيماً في الاسكندرية، لأنه كان المتولى في التدريس بها من بعد الاسكندرانيين<sup>(١)</sup> الذين تقدم ذكرهم ، وذلك عندما كانت البلاد في ذلك الوقت لملوك النصارى . ثم إن المسلمين لما استولوا على البلاد وملكوا الاسكندرية ، أسلم بن أبجر على يد عمر بن عبد العزيز ، وكان حينئذ أميراً قبل أن تصل إليه الخلافة ، وصحبه . فلما أتممت الخلافة إلى عمر ، وذلك في صفر سنة ٥٩٩ هـ ، نقل التدريس إلى أنطاكية وحران وتفرق في البلاد<sup>(٢)</sup> . وكان عمر بن عبد العزيز يستطب ابن أبجر ، ويعتمد عليه في صناعة الطب ، وبعد هذا يذكر ابن أبي أصيبعة أقوالاً لابن أبجر .

وهذه الرواية تزيد الروايتين السابقتين فيما يتعلق باتصال مدرسة الفلاسفة والأطباء من الاسكندرية -- إذ حسبنا أنه لم يكن ثمة غير مدرسة واحدة -- إلى أنطاكية وحران . ونذكر لنا تفصيلاً جديداً هو اسم آخر أستاذ في الاسكندرية . وبعض النظر عن أنه لا توجد أية إشارة مطلقاً إلى هذا الاسم في كتب التاريخ الأخرى أو في كتب التراجم العربية ، فإن هنالك اعتبارات أخرى كثيرة ، تاريخية وغير تاريخية ، ضد ما يقوله ابن أبي أصيبعة . فإذا كان ابن أبجر عالماً في أيام الحكم البيزنطي حقاً ، فإنه لا بد وأن يكون سنة ٣٠٠ سنة على الأقل حين فتح العرب لمدينة الاسكندرية ( سنة ١٩ هـ = سنة ٦٤١ ) . ولما كان الأمير عمر بن عبد العزيز ، الذي كان أبوه حاكماً على مصر في سنة ٦٥ هـ = سنة ٦٨٥ ، قد ولد سنة ٦١ هـ سنة ٦٨١ م حسب ، وكان لا بد قد وصل سن الشباب حينما جعل ابن

(١) يقصد بهم من في جوامع جاليوس ! راجع ص ٤٧ وما يليها

(٢) ترجم هذا الفصل أيضاً حامد والى المرس بمدرسة الدراسات الشرقية ببولني في

رسالة الموسومة باسم *Drei Kapitel aus der Geschichte des Ibn Abi Oseibi* a Diss. Berlin 1910  
في برلين سنة ١٩١٠ هـ . ولكنه وبالأسف وقع في أخطاء في الترجمة تبر من المعنى ولو أنه هو نفسه يقول أن هـ . فـ . ما في كتابه عن « تاريخ علم النبات » *Geschichte der Botanik*, Bd. III Kolnberg, 1859, S. 145 قد أعطى المعنى الصحيح لهذا الفصل .

أبجر يدخل في الإسلام ويكون طيباً له . فإن هذا الأخير تكون سنة حينئذ ٩٠ سنة ؛ وحين تولى عمر بن عبد العزيز للخلافة ( من سنة ٩٩ هـ = سنة ٧١٨ م إلى سنة ١٠١ هـ = سنة ٧٢٠ م ) يكون سنة أكبر من ١٠٠ سنة ؛ وبغض النظر عن هذا أيضاً فإن من المستحيل كل الاستحالة أن يكون عربي عسجي في زمان البيزنطيين ( الروم ) رئيساً لأحدى المدارس في الاسكندرية . ومن أجل هذا كما يجب علينا أن نخرج البيزنطيين من حسابنا ، وأن نتقل بما يورده ابن أبي أصيبعة إلى العصر الإسلامي المتقدم .

وبعد ما ثبت به عبثاً من بحث من بن أبجر في كتب التاريخ والتراجم فنقل صديق العام الدكتور فان ترندنك C. Van Ardenonk من ليدن فأسعدني بما لديه من معرفة واسعة في التاريخ . إذ قد وجد أن اسم ابن أبجر الذي ذكره صاعد الاندلسي<sup>(١)</sup> في الكتاب المذكور آنفاً ( ص ١٧ ) والذي كان طيباً لعمر الثاني هو تحريف في اسم ابن أبجر . ووجد أيضاً أن ابن قتيبة<sup>(٢)</sup> ( المتوفى سنة ٢٧٦ هـ : سنة ٨٨٩ م ) يذكر أن بني أبجر ينسبون إلى بني فراس من كنانة . وأنهم كانوا أطباء في الكوفة . وأخيراً وجد فان ترندنك في موضع لم يكن من المنتظر أن يوجد فيه شيء . وهو كتاب ابن حجر العسقلاني ( المتوفى سنة ٨٥٢ هـ : سنة ١٤٤٩ م )<sup>(٣)</sup> فقرة عن عبد الملك بن سعيد بن حيان بن أبجر الهدائي الملقب بالكوفي . جاء فيها أن هذا الأخير كان محدثاً قد اشتهر أيضاً بمعارفه الطبية . قال ابن حجر : « وكان من أطيب الناس . فكان لا يأخذ عليه أجراً » . أما عن حياته فيقول إنه توفي بعد سفيان الثوري الكوفي المتوفى سنة ١٦١ = ٧٧٨ م . ولما كان ابن أبي أصيبعة يذكر ( ج ١ ص ١١٦ من ٢٨ ) رواية لسفيان عن عبد الملك

(١) « طبقات الأسماء » : ص ١٠١٢ بيروت سنة ١٩١٢ م ، ص ١٠١ . ولكن الفهرست الموجود في ص ١٢٧ بعض الأسماء الصحيح ابن أبجر .

(٢) « كتاب المناقب » : ص ١٠٠ مطبعة بديعة جيتون سنة ١٨٠٠ م ، ص ٢٢ م ١٠٠ .

(٣) « تهذيب التهذيب » : مطبعة جعفر آباد سنة ١٣٢٧ م ، ج ٦ ، ص ٢١٤ ، رقم ٨٤٥ .

ابن أبيجر ، فنحن أمام فرضين : فإما أن يكون هذا الأخير قد عاش بالضرورة بعد الخليفة عمر بن عبد العزيز بكثير ( توفي عمر سنة ١٠١ هـ -- ٧٢٠ م ) ، وإما أن نكون هنا بإزاء طيين مختلفين اسمهما واحد . وثاني هذين الفرضين أكثر الاثنين احتمالاً . خصوصاً إذا لاحظنا أن اسم أبيجر كان شائعاً في شمال العراق (١) . وخلق بنا أن نذكر أيضاً أن ابن أبي أصيبعة ( ج ١ ص ١١٦ من ١٧ ) في الترجمة السابقة على ترجمة ابن أبيجر يورد اسم هذا الأخير على أنه ممن روىوا كلاماً يتعلق بابن أبي رزمة التميمي الذي كان ضيقاً في عهد رسول الله .

فمن الممكن إذن أن ابن أبيجر قد كان ضيقاً وحديقاً للخليفة عمر بن عبد العزيز . أما يورده رئيساً لأحدى المدارس في الإسكندرية فمن المؤكد أنه خرافي . لأن الدراسات اليونانية كانت حينذاك كلها في أيدي الأساتذة النصارى الذين كانوا كلهم من رجال الدين تقريباً . ثم إننا لا نجد في سيرة عمر بن عبد العزيز (٢) التي ألفها ابن عبد الحكم ما يؤيد الروايات المذكورة أو ينفيها . ولكن هذه السيرة ذات طابع نصف خرافي . وهي تعنى خصوصاً بورع عمر الثاني وكنيائه الدينية . وعمر هذا هو الخليفة الأموي الوحيد الذي كان أهل السنة في العصر المتأخر ينظرون إليه بعين الرضا . والنتيجة التي نستخلصها من روايات الفارابي والمسعودي وابن أبي أصيبعة التي أوردناها آنفاً هي أن مدرسة الإسكندرية وجدت حتى بعد فتح العرب لمصر . وأنها انتقلت . بعد مضي ثمانين سنة تقريباً على الفتح الإسلامي . إلى الشرق الأدنى .

## د - مدرسة الإسكندرية في أنطاكية وحران

لم يقل لنا المسعودي لأي سبب انتقلت مدرسة الإسكندرية في خلافة

(١) جرباع على اسم الملك أبيجر السرياني السيمي ( يومئذ من ٢٨ وما يليها ) .

(٢) سيرة عمر بن عبد العزيز ، ضبع أحمد عبيد بالقاهرة سنة ١٣٤٧ هـ ( = ١٩٢٥ م ) .

عمر الثاني القصيرة من الاسكندرية إلى إنطاكية . وإنما هو يشير إلى واحد من كتبه العنيفة التاريخية المفقودة . وعنه حاولت البحث عن هذا السبب في « مروج الذهب » ، ثم في أقوال الفارابي المتناثرة عن تاريخ الفلسفة . ومع هذا كله فيستطيع المرء أن يعد من بين الأسباب التي أدت إلى انتقال مدرسة العاصمة المصرية القديمة ، تلك العزلة التي أصبحت الإسكندرية فيها منذ فتح العرب ، فقد فصلت عن بيئة بسبب حروب البحر المستمرة . وكان لامناص من أن تذهب عنها أهميتها الثقافية والاقتصادية منذ أصبحت دمشق مركزاً لإدارة الإمبراطورية الإسلامية الجديدة . هذا إلى أنه من المعلوم جيداً أن الإسكندرية لم تعد مطلقاً منذاً لها في السكان الأقباط الأصليين في مصر . ولنا نعلم هل كان قد بقي شيء من المكتبة القديمة ، وعلى كل حال فلا بد أن يكون العلماء الذين يعرفون اليونانية قد تناقص عددهم . ولا بد أن حركة الترجمة إلى السريانية ، تلك الحركة التي بدأها بعض العلماء الاسكندرانيين في القرن السادس ( راجع ص ٥٤ ) ، قد أصيبت بشلل كبير .

ومن أجل هذا كان ضيقاً جداً أن تنتقل المدرسة إلى الشرق الأدنى في المنطقة التي تتكلم السريانية .

وليس في الروايات ما يدلنا أحق دلالة على أن الخليفة عمر بن عبدالعزيز أنه قد اشترك في نقل المدرسة ، أو كان السبب في هذا الانتقال . نعم إن خلفه التي لم تشر إلا سبباً كانت غنية بأفراح الإصلاح السياسي والاقتصادي والدين . ولعلنا لا نعلم هل كانت لديه أية ميول إلى العلوم وعناية بها . فمثل هذه الميول وتلك العناية كانت تعوز الأمويين عامة . وليس للرب أن يترفع غير هذا من أناس جاموا من الصحراء والبادية ، ولا يستثنى منهم إلا الأمير خالد بن زيد بن معاوية الذي توفي سنة ٨٤ هـ = ٧٠٤ م قبل أن يصل إلى الخلافة . وهو الذي يقول صاحب « الفهرست » ( ص ٢٤٢ ) عنه إنه كان يسمى « حكيم آل مروان » ( أي آل أبي سفيان ) . ويذكر عنه ابن عساكر



في كتابه « التاريخ الكبير »<sup>(١)</sup> ما نصه : « وقيل عنه قد عَلمَ عَلمَ العرب والعجم » . وفي العصور المتأخرة نجت حول شخصيته أسطورة ضخمة فنسب إليه أنه من أصحاب الصنعة . ونخلوه كتباً كثيرة في الصنعة<sup>(٢)</sup> .

ولسنا نفهم كذلك لماذا أصبحت أنطاكية الموطن الجديد للدرسة . نعم كانت هذه المدينة مركزاً للثقافة العلمية اليونانية ؛ إلا أنها عانت الكثير من الأحداث في القرون الأخيرة قبل أن يستولى عليها العرب ( سنة ١٧٦ = ٦٣٨ م ) : فقد خربها غزو الفرس وخربتها الزلازل ، ونظراً إلى وقوعها على الحدود القلقة بين الإمبراطورية البيزنطية والإمبراطورية العربية بقيت في العصر الإسلامي موضع نزاع مستمر بين ثعرب واليونانيين . ومع هذا فلت أرى من غير الممكن أن تكون قد اختيرت لأن هذا الموقع نفسه قد جعل من السهل إحضار المخطوطات اليونانية من آسيا الصغرى . لأن حركة التبادل كانت نشيطة دائماً على الحدود في الفترات الخالية من الحروب ، وكان القوم يحدّون في البحث عن أمثال هذه المخطوطات . كما يتبين لنا من كلام لحنين بن إسحق<sup>(٣)</sup> ، وذلك من أجل إيجاد مكتبة ، أو من أجل إكمال المكتاب القائمة من قبل : فانا نعرف من كلام الفارابي ( ص ٦١ ) أن مثل هذه المكتبة قد وجدت حقاً ، ومن المؤكد أن العناية في المدرسة الحديثة اتجهت إلى الترجمة إلى السريانية ، ولو أنه ليست لدينا روايات في المصادر السريانية عن شيء من هذا ، بل ولا عن وجود المدرسة نفسها .

ثم إن مصادرنا الثلاثة تتفق في أن « مجلس التعليم » قد انتقل من بعد من أنطاكية إلى حران . وهذا الانتقال أسهل في الفهم من انتقالها من

(١) « التاريخ الكبير » ج ٤ ( دمشق سنة ١٧٢٢ هـ ) ص ١١٨ س ٧ .

(٢) ج . روسكا ، « أصحاب الصنعة العرب » ج ٢ : خالد بن يزيد بن معاوية ، هيدلبرج سنة ١٩٢٤ J. Ruska, *Arabishe Alchemisten 2. Chahed ibn fazid ibn Mu'awilja*, Heidelberg.

(٣) ترجمته في ص ١٤ ومن ٣٨ .

الإسكندرية إلى أنطاكية . لأن مدينة حران ظلت مركزاً مهماً دائماً للثقافة اليونانية في المنطقة التي يتكلم أهلها اللغة الآرامية الشرقية . وكانت إلى جانب هذا نقطة مهمة للتبادل والاتصال . حتى إن آخر الخلفاء الأمويين . وهو مروان الثاني . نقل مركز الخلافة أحياناً أثناء مدة خلافه إلى هذه المدينة الكائنة بالعراق الأعلى (١) . أما أهلها فكانت الغالبية منهم وثنيين يعبدون الكواكب . مما دفعهم إلى ملاحظة السماء . والتمعن في الدراسات الفلكية . وفي أيام المأمون في مستهل القرن الثالث الهجري ( التاسع الميلادي ) نجح أهلها من الإغناء بأن أعلنوا أنهم غيرة الصابئة من "عرب القديما" . واتخذوا اسم "الصابئة" (٢) . وكان جيرانهم وأغنيهم من السريان نصارى ينظرون شراً إلى الخريانيين . وكانت مدينتهم تسمى هليوبوليس ( مدينة اليونانيين ) احتقاراً لها وشمكاً عليها . لكن الدراسات اليونانية كانت متقدمة منذ زمن بعيد في هذه المنطقة كما (راجع ص ٥٩) وكان القائمون بها من نصارى والوثنيين على السواء . ويغني عن أي أعبيقة خطأ تاريخياً حين يقول إن التدريس "مخسفي" تفرق في البلاد في القرن الثالث الهجري ( التاسع الميلادي ) حسب (النظر ص ١٦٥) . وكانت الدراسات حسب ما نعرف فلكية رياضية بحرية فلسفية ضيقة . وعند الصابئة كانت للفلك المكانة الأولى (٣) .

وهنا أيضاً يجوزنا تأييد الرواية الواردة في المصادر الثلاثة السابقة الذكر عن المدرسة في حران : فالمصادر العربية أو السريانية الأخرى لا تقدم لنا مثل هذا التأييد . وكتاب "التبيين" يحدد الزمن الذي انتقلت فيه مدرسة أنطاكية . فيقول إن ذلك كان في خلافة الخوفاك (من سنة ٢٢٣هـ = سنة ٨٤٧

(١) لامانس : « تاريخ سوريا » ص ١٩٢١ سنة ١٩٢١ م - H. Lammenz  
La Syrie. Précis historique.

(٢) مادة « الصابئة » . ولكن راجع أيضاً تلك ص ١١٤ .

(٣) يذكر شقولسن « الصابئة والصابئون » بجزم ص ١٨٥٦ = ١ من ص ٥٤٣ إلى ص ٦٢٣ . أسماء أكثر من ٣٠ علماً من الصابئة من بينهم الكيكون ورياضيون كثيرون .

إلى سنة ٢٤٧ هـ = سنة ٨٦١ م) وهكذا تكون المدرسة قد بقيت في أنطاكية ١٣٠ أو ١٤٠ سنة تقريباً ، قبل أن تنتقل إلى حران على يد تلميذين لم يذكر اسمهما ، تنبذاً على آخر أساتذتين في أنطاكية ، واسمه غير معروف أيضاً . وهذه الرواية تقول بصراحة إنهما أخذتا المكتبة معهن إلى حران . وكان أحدهما حرانياً — صائباً ، أو نصيرانياً لا تعرف على وجه التحقيق — والآخر من مرو .

ويظهر أن وجود المدرسة في حران قد اعتمد على هذين التلميذين اللذين تلبذاً الآخر أنطاكي لأن الأرمينيين حلوا إلى بغداد كثيماً تقريباً . وهنا تتفق رواية كتاب التبيين ، عن الزمن ، مع ما وصل إلينا من وقائع أخرى : فقد كان ارتفاع البلاغة في خلافة المعتز عه المتوكل ، وكانت خلافة سنة ٢٧٩ هـ = ٨٩٣ م إلى سنة ٢٨٩ هـ = سنة ٨٩٣ م . وعلى هذا لم نسمع الدراسة في حران أكثر من أربعين سنة تقريباً .

ولسنا نعرف من أسماء التلاميذ ، الذين أصبحوا من بعد أساتذة في بغداد ، إلا أسماء من كانوا في أواخر أيام مدرسة حران ( راجع ص ٩٠ وما يليها ) . كان هؤلاء جميعاً أربعة من النصاري من بين اثنين من رجال الدين . ولهذا فمن المحتمل جداً أن مدرسة حران لم يكن يديرها نصابئة . وإنما كان أساتذتها من النصاري ككل المدارس الفلسفية في ذلك العصر . والسكندري الذي عاش آنئذ في بغداد وكان أول فيلسوف مسلم ( راجع ص ٥٩ ) ، لم يكن يدير أية مدرسة ، وإنما كان يعطي دروساً خاصة . ومن بين تلاميذ هؤلاء الأساتذة الأربعة نجد أولاً اسم رجل مسلم هو ابن كرتيب الذي أصبح فيما بعد رئيس مدرسة كما يقول كتاب التبيين ، ( راجع ص ٦٣ ) .

ولا بد لنا أن نلقي الآن نظرة على موقف الصابئة بالنسبة إلى الدراسات العلمية في بغداد . لكي نبين أن نشاطهم في القرن الثالث ( القرن التاسع الميلادي ) لم يكن مرتبطاً بالمدرسة الفلسفية .

كان أشهر العلماء الصابئة قبل انتقال هذه المدرسة إلى بغداد ثابت بن قرة ( عاش بين حوالي سنة ٥٢١٩ = سنة ٨٣٤ م إلى سنة ٥٢٨٨ = سنة ٩٠١ م )<sup>(١)</sup> الذي ارتحل من حران إلى بغداد لخلاف يثنه وبين أبناء دينه . وهناك في بغداد لفت الأنظار إليه بمعارفه الواسعة ونشاطه الهائل في الترجمة . فالتحقه الأمير المعتضد . الذي أصبح من بعد خليفة . صديقاً له . وفي أثناء خلافته وصل ثابت . وقد بلغ من الكبر عتياً . أعلى المراتب . وأعلى المنازل . وهو الذي أدخل رئاسة الصابئة إلى أرض العراق . فثبتت أحرارهم . وعالت مراتبهم . ويرعوا . ( ابن القفطي ص ١١٥ س ١٨ وما يليه ) . وهو أصل ما تجدد للصابئة من الرأفة في مدينة السلام وبخضرة الخلفاء . ( ابن أبي أصيبعة ج ١ ص ٢١٥ في أسنن ) . والواقع أن كثيرين من أبناء هذا العالم الكبير وأقاربه بلغوا مراتب عالية في بغداد في القرن الثاني : فمن بينهم من كانوا كتاب الدولة وأطباء الخلفاء وفلكيين<sup>(٢)</sup> . ولكن ثابتاً نفسه لم يكن طبيباً ولا رئيس الأطباء والفلاسة . . وهذه مرتبة أوجدها الخلفاء ببغداد في النصف الثاني من القرن الثالث ( القرن التاسع الميلادي ) تشبهاً بما كان في العصر البيزنطي من مراتب للعلماء *nozaricac* ( أي رئيس الأطباء ) *nozaricac* ( أي رئيس مدرسة ) . والمعتضد نفسه لم يمنح هذا اللقب لصديقه القديم المختص ثابت وإنما منحه للطبيب غير المعروف تمام وهو غالب<sup>(٣)</sup> . طبيب المعتضد . ثم إننا لا نعرف شيئاً عن نشاط ثابت في التدريس العام . والظاهر أنه بقي دائماً عالماً خاصاً . درس عليه بعض التلاميذ . وقصر نشاطه على العمل العلمي الواسع وعلى الترجمة .

ومن المحتمل أن يكون ابنه سنان قد حاز لقب . رئيس الأطباء . ولو

(١) راجع ص ٥٩ . وراجع أيضاً قديان . « وثائق في تاريخ العلوم » ج ٢ : ١٢٠ ( ١٩٢٠ )  
E. Wiedemann, Beiträge zur Geschichte der Naturw. LXIV ( 1920 ).  
(٢) راجع مادة : « الفلك » في نهجها . « ندوة المعارف الإسلامية » .  
(٣) ابن أبي أصيبعة من ص ٢٣٠ إلى ٢٣٢ .

أن القطع الباقية من ترجمته<sup>(١)</sup> لا تقول لنا عن هذا شيئاً ، لأن الخليفة المقتر وكل إليه سنة ٣١٩ هـ ( سنة ٩٣١ ) أمر امتحان ثمانمائة وثيق وستين طيباً ببغداد وما حولها . وهذا الامتحان قد كشف أحياناً عن أشياء مضحكة خاصة بثقافة الكثير من هؤلاء المتطيين<sup>(٢)</sup> .

## هـ — التعليم والأساتذة في بغداد

ارتحل إذن حوالى نهاية القرن الثالث ( التاسع الميلادى ) أربعة من الفلاسفة النصارى من حران إلى بغداد ، وبدأوا التدريس هناك . وكانت مدارسهم ذات طابع خصوصى . وعليها أن تنظر إلى النسمية . رؤساء مدارس ، على أن هذه النسمية قائمة على اجماع كل الفلاسفة . لا على أنها تسمية رسمية . إذ من المؤكد أن المسلمين السنيين أصحاب النفوذ في قصور الخلفاء كانوا يعارضون في أن تنشئ الدولة مدارس لدراسة الفلسفة . وقد كان هؤلاء المسلمين السنيين منذ خلافة المتوكل نفوذ كبير ظل يزداد يوماً بعد يوم<sup>(٣)</sup> . وليس لدينا من الروايات ما يدل على وجود منشآت عنية عامة في بغداد إبان ذلك العصر . وقد أكد لي عالم مصرى شاب رأى كتاب

(١) ألفها ابن ثابت بن سنان بن ثابت بن مرة . وقد بايت لها منها أجزاء في ابن الفعلى وابن أبي أصيبعة .

(٢) ابن الفعلى ص ١٩١ ؛ ابن أبي أصيبعة ج ١ ص ١٢٢ ، الكبير ج ١ ص ٢٤٤ وما يليها ؛ يراون ص ٤٠ وما يليها ، وقد حدث امتحان كذا مع نفس النتيجة في بغداد بعد ذلك بقرنين في خلافة المكتفى ، الذى فوض إلى ابن زبير الطيب الصيرافى (اللقب بأمين الدولة) رئاسة الطب ببغداد وأمره بالقيام بهذا الامتحان ( ابن الفعلى ص ٢٤٠ ؛ ابن أبي أصيبعة ج ١ ص ٢٦١ ص ٢٠ وما يليه ؛ الكبير ج ٢ ص ٢٦٠ ) . وكان أيضاً تمت رؤساء الأطباء في دمشق والقاهرة والدين الأدبية . ولك جانب هذا وحدث وظيفة « محقق » ، تخضع لها مهنة الأطباء من بين المهنة الأخرى .

(٣) راجع العرفى القيم الذى عمله حول تفسير هذه المسألة كلها في مقاله عن « موقف أهل السنة القدماء بإزاء علوم الآواث » Goldziher, Stellung der alten islamischen Orthodoxie zu der antiken Wissenschaften. Abh.d. Kgl. Pr. Akad. d. Wiss 1915. Phil. hist. Kl. n. 88 [راجع في القسم الخامس « بالدين والتراث » من هذا الكتاب ]

تاريخ بغداد المخطوط ( في استامبول ) للخطيب البغدادي <sup>(١)</sup> أنه لا يوجد في هذا الكتاب أية إشارة إلى وجود مدارس للفلسفة أو أكاديميات عليّة عامة أو خاصة . أما عن المكاتب الخاصة فلدينا الروايات التي جمعتها أخيراً أولجا بنتو <sup>(٢)</sup> . ومنذ منتصف القرن الثالث ( التاسع الميلادي ) لا نعرف بعد شيئاً عن وجود مكتبة عامة ، حينما أعاد المتوكل بيت الحكمة الذي أنشأه عمه المأمون .

وحوالى سنة ٣٨٢ هـ = سنة ٩٩٢ م غلب أنشئت الأكاديمية المسماة « دار العلم » . أنشأها الوزير ابن ارضشير ، وجعل لها مكتبة ضخمة . إلا أنها نهبت ، وأحرقت سنة ٤٤٧ هـ = سنة ١٠٥٥ م ، حينما استولى جنود طغرل بك على بغداد <sup>(٣)</sup> .

ومن بعد نتحدث عن منشآت التعليم الطبية أي البيمارستانات وما فيها من أطباء ، عيّنهم الدولة . وكانوا في نفس الآن أساتذة . وزيد الآن أن نتحدث أولاً عن ثمانية الأساتذة للفلسفة الذين ذكرتهم كتب التاريخ على أنهم هم رؤساء مدارس . وقد كان من بينهم من كانوا في نفس الآن أطباء مثل المروزي والفارابي . والمتأخرون من أصحاب كتب التراجم يسمون الواحد منهم تارة باسم « حكيم » ، وصوراً باسم « فيلسوف » ، وأخيراً باسم « منطقي » . وهذا الاسم الأخير يطلق خصوصاً على أبي بشر متى ، ويحيى بن عدي ، وتلميذه أبي سليمان الجستاني . أما الذين تلوم فكانوا يسمون « الأطباء المتميزين في العلوم الحكيمة » .

١ — اسرائيل : أول فيلسوف مذكور في روايتي الفارابي وكتاب « التنبيه » . لم يكن له تلاميذ . ولم يترك مؤلفات . وكان تبعاً لحايزي الروايتين

(١) « هذا الكتاب طبع من بعد في القاهرة ؛ بخرته مكتبة المانجي »

(٢) « مكاتب العرب في العصر العباسي » Le biblioteche degli Arabi nell' età degli Abbassidi. Bibliofilia XXX (1928). دراسة من ٣ إلى ٥ . وقد طبعت أيضاً على

حده من ٢ — ٩ .

(٣) « للكتاب السابق من ١٤ — ١٥ . إلا أن التواريخ ليست صحيحة في هذا المقال .

أسقفا ، ويظهر أن ذلك كان بحران . واسمه غير وارد بالسكتب السريانية .  
٢ — قنويرى (قنويرى ؟) (١) : يسميه الفهرست (ص ٢٦٢ أسفل)  
أبا إسحاق إبراهيم ، ويقول عنه إنه كان أستاذاً لأبي بشر متى . وقنويرى من  
السكتب : كتاب تفسير قاطيفورياس مشجر ، كتاب باريرمينياس مشجر ،  
كتاب أناطوطيقا الأولى مشجر . كتاب أناطوطيقا الثانية مشجر . ويؤخذ عليه  
أن كتبه مطرحة بجنوة ، لأن عبارته كانت عطفية غلقة . وينسب إليه  
ابن القفطى (ص ٢٧ من ١٥) شرحاً لكتاب سوفسطيا لارسطو . ويكرر  
أبن أبى أصيبعة (ج ١ ص ٢٣٤) ما قاله الفهرست . ويضيف إلى ذلك أنه  
ارتحل إلى بغداد في خلافة المعتضد . ولم يبق شيء من كتب قنويرى .

٣ — يوحنا بن حبلان : لا نعرف عنه إلا الأقوال المتفقة الواردة لدى  
ابن القفطى (ص ٢٢٧) وابن أبى أصيبعة (ج ٢ ص ١٣٥) . وصاحب الفهرست  
لا يذكره مطلقاً . ونحسب الأخبار التي أوردناها آنفاً (راجع ص ٦٢ وما يليها)  
كان أستاذاً للفارابى . وقد قرأ له ، بعد أن لم يكن راضياً في البدء ، كل ما كان في  
المقدور قراءته من كتب إرسطو المنطقية حتى أناطوطيقا الثانية ، التي كانت  
قراءتها ممنوعة . ومات ببغداد في الثلث الأول من القرن الرابع الهجرى (العاشر  
الميلادى) . وليس من الثابت في أى مكان درس عليه الفارابى : في حران  
أو في بغداد .

٤ — أبو يحيى (زكريا) المروزى (١) : لم تقل عنه المصادر إلا الشيء  
القليل . وصاحب الفهرست (ص ٢٦٣) يعرف عالماً بهذا الاسم كان  
أحدهما رياضياً . أما عن الفيلسوف الذي نحن بصدده والذي يعيناهنا فيقول  
الفهرست إنه كان فاضلاً . وإن أبا بشر متى بن يونس قرأ عليه . ولكنه كان  
سريانياً [ أى في لغته ] ، وجميع ماله في المنطق وغيره بالسريانية . وكان طيباً

(١) أميل إلى افتراض أن هذا الاسم الغريب المكتوب دائماً بغير أداة التعريف نداء من  
تعريف في اللفظ السريانى قى بور (تيرس) .

(٢) نسبة إلى مدينة مرو . وربما لم يمتدرك كان اسمه بخاريا (بازرخلول) .

مشهوراً بمدينة السلام . وقد نقل هذا الكلام عن الفهرست بنصه ابن الفطى ( ص ٤٣٥ س ٧ وما بعده ) وابن أبي أصيبعة ( ج ١ ص ٢٣٤ وما يليها ) . وإلى جانب هذا يذكر الفهرست ( ص ٢٤٩ س ١٤ ) وابن الفطى ( ص ٣٦ س ١٥ ) أن أبا يحيى شرح أئلو طيقا الثانية وهو الكتاب الذى كان الاشتغال به ممنوعاً على المسيحيين . كما يظهر من كلام الفارابى ( راجع ص ٤٤ ) . وتاريخ حياته ليس معروفاً على وجه التحقيق .

٥ - أبو أحمد الحسين بن أبى الحسين بن اسحق بن ابراهيم بن يزيد بن كرتيب السكاتب . كما يسميه الفهرست ( ص ٢٦٣ أعلى ) . وكان ابناً وأخاً لرياضيين مشهورين (١) . وهو يكون مع تليذى السكندى : أحمد بن الطيب السرخسى وأبى زيد أحمد البلخى . الجيل الثانى من الفلاسفة المسلمين . ولكن كتاب . التنبية . ( ص ١٢٢ س ٦ ) يذكره وحده كرتيب مدرسة فى بغداد . ونسباً للفهرست بعد من بين المتكلمين والفلاسفة الطبيعيين . وكان فى نهاية الفضل والمعرفة والاصطلاح بالعلوم الطبيعية القديمة . وكان أبو بشر متى النصرانى المشهور تليذاً له . وابن الفطى ( ص ١٢٩ ) وابن أبى أصيبعة ( ج ١ ص ٢٣٤ ) فى كلامهما عنه إنما يفتان ما كتبه الفهرست بالحرف الواحد . وينسب إليه أنه ألف كتابين فلسفيين صغيرين من بينهما كتاب فى الرد على أبى الحسن ثابت بن قره . وينسب إليه ابن الفطى فى موضع آخر ( ص ٣٩ س ٩ ) شروحا لبعض أجزاء من السماع الطبيعى . وينسب إليه خطأ كتاب فى الفلك . هو فى الواقع من تأليف أبيه اسحق .

١٦ - أبو بشر متى بن يونس (٢) : فاق فى الشهرة كل من سبقوه . حتى أسانذته المذكورين هنا تحت أرقام ٢ و ٤ و ٥ . وتلقى تربيته الأولى كمعظم العلماء النصارى فى مدرسة ملحقة بأحد الأديرة . وربما كان ذلك على يد روفيل

(١) الفهرست س ٢٦٣ ، ٢٧٣ ، ٢٨٣ : وراجع سوتر برقم ٨٠ و ٩٢ .

(٢) يظن سوتر ( برقم ١٠٢ ) خطأ أن متى يونانى ، خاطأ بذلك بين اسم أبيه السريانى

« يونان » المكتوبه بغير أداة تعريف ، وبين اللفظ العربى للدلالة على الرجل « اليونانى » .



وبنيامين الذين أصبحوا فيما بعد راهبين ولكنهما كانا يعقوبيين . بينما منبت  
مقي في الوسط النسطوري الذي تذكره حالا . قال صاحب الفهرست عنه  
( ص ٢٠٣ ) : « أبو بشر مقي بن يونس - وهو يوناني - من أهل دير  
مقي<sup>(١)</sup> ، من نشأ في أنسكول مر ( هكذا ) ماري<sup>(٢)</sup> . . . . . وله تفسير من  
السرياني إلى العسري . وإليه انتهت رئاسة المنطقيين في عصره . » ويذكر  
الفهرست من بين الكتب التي ترجمها كتاب تفسير الثلاث مقالات الأواخر  
من تفسير ثامسطيوس للتحاليل الأولى . ويظهر أنها لم تكن قد ترجمت من  
قبل إلى العربية ( الفهرست ص ٣٤٩ س ٥ وما يليه ) . ثم نقل كتاب  
البرهان الفص ، وكتاب مرسطيقا الفص . وكتاب الكون والفساد بتفسير  
الاسكندر . وكتاب الشعر الفص . كذلك نقل كتاب تفسير الاسكندر  
لكتاب السماء الذي أصلحه من بعد أبو زكريا يحيى بن عدي . وكتاب نقل  
اعتبار الحكم وتعقب المواضع لثامسطيوس . وكانت تراجمه كما يقوله . التثنية .  
( راجع ص ٦٤ ) هي التي يعول عليها في منتصف القرن الرابع ( الماسر  
الميلادي ) . ويذكر ابن الفطحي ( ٤١ س ١٤ وما يليه ) أنه في زمانه أي في

(١) دير مقي والسريانية دايرا مقيوني . كان قرية قديمة في الجنوب مري من بغداد .  
بالفرس من الدير ( ياقوت . معجم البلدان . طبع تصحيفاً . ليبتك ج ٢ [ سنة ١٨٦٧ ]  
س ٦٨٧ وما بعدها و ج ٣ [ سنة ١٨٦٩ ] س ١٧٨ . راجع المجلد الثاني .

(٢) حول مارماري . رسول العراقي ودرس الخرافي . راجع ترجمته . تاريخ مارماري .  
أحمد رسول الدين في . . ليبتك سنة ١٨١٣ *R. Rasbe, Die Geschichte des Dominus*  
*Mari, eines Apostels des Orients* . وراجع أيضاً ومشتوك س ٢٨ .

وفد تفصل الأستاذ بومشتوك . الذي أدرك له يوم من السكر . وأرسل إلى . إجابة عن سؤال  
إليه . تاريخاً مفصلاً لدير مقي . أمل أن أطلع به في موضع آخر . وبكفي هنا أن نذكر أن هذا  
الدير قد أنشأه القديس عبدو حوالي سنة ٤٠٠ . وظل ألف سنة على أصل تقدير . إذ كان  
موضعا ينجح إليه كثيراً في القرن الرابع عشر . وقد ساه في خلافة النوكل في القرن التاسع  
الميلادي . ولكنه مقي من بعد من جرير ويظهر أن اسم ماري القديس لم يذكر مع الدير إلا  
من هذا الوقت . وأسماء التلاميذ ( الاسكولانيين ) تذكر بجانب أسماء الرهبان . وكان مقي  
من بين التلاميذ الذين تشاوروا هناك . من زمانه من جديد زمان غير طويل .

القرن السابع الهجري ( الثالث عشر الميلادي ) لم يكن يوجد نقل عربي حسن  
لكتاب « الحسن والمحسوس » ، وإنما كان الموجود من ذلك هو شيء علق عن  
أبي بشر متى بن يونس .

وقد ترك أكبر تلاميذه ، يحيى بن عدى ، تبعاً لما يقوله القفطي ( ص ٣٦٣  
س ٨ ) تعاليق عدة عن أبي بشر متى في أمور جرت بينهما في المنطق . ويذكر  
ابن القفطي أيضاً ( ص ٢٨٢ س ١٧ ) من بين تلاميذ متى السكار أبا سليمان  
المنطقي السجستاني ( راجع بعد ) .

ويذكر ابن العبري<sup>(١)</sup> عن متى أنه كان نستورياً . وهذا مفهوم بطبيعته ،  
لأن نشأته كانت في دبر قتي ، وهو دير نستوري ، وأنه مع ذلك تعلم المنطق  
أول ما تعلم على يد راهبين يعقوبيين صابريين وبنامين . ولا بد أن يكون  
ذلك بعد أن غادر الدير . وينص ابن أبي أصيبعة ( ج ١ ص ٢٣٥ س ٥  
وما يليه ) على أن متى توفي في بغداد في ١١ رمتان سنة ٣٢٨ ) = ٢٢ يونيو  
سنة ٩٤٠ م ) .

٧ - وشهرة أبي نصر محمد بن محمد بن طرخان الفارابي ( المتوفى في  
رجب سنة ٣٣٩ هـ = ديسمبر سنة ٩٥٠ أو يناير سنة ٩٥١ ) تنمى عن  
الخواص في تاريخ حياته<sup>(٢)</sup> . وهو يذكر عن نفسه أن أستاذه في الفلسفة كان  
يوحنا بن حيلان المذكور آنفاً ( راجع ص ٦٢ و ص ٧٥ ) ومن المحتمل  
أيضاً كل الاحتمال أن يكون قد تأثر بأبي بشر متى الذي كان معاصراً  
له ، وربما كانت سنة كنه . والفارابي أشهر الفلاسفة المسلمين بعد السكندی  
بل إنه فاق السكندی في تأثيره بعد حياته في الأجيال التالية . وإلى عمله يرجع  
تأثر علم الكلام بمنطق أرسطو تأثراً أكبر كثيراً من تأثير السكندی والمعتزلة

(١) « تاريخ مختصر الدول » طبع مساهماني ، بيروت سنة ١٨٩٠ س ٢٨٥ س ٨

(٢) « اشقيشنيدير » بروكسل ج ١ ص ٢١٠ إلى ص ٢١٣ ؛ الكبير ج ١ ص ٣٥٩

إلى ص ٣٦١ ؛ دائرة المعارف الإسلامية ( مادة : الفارابي ، السكاردي قو ) .

في القرن السابق . ومن أجل هذا سمي « المعلم الثاني » ( أي بعد أرسطو ) ولم يفقه إلا ابن سينا في شهرته كفيلسوف وطبيب . وعلى الرغم من أن الفارابي كان يعرف الكثير من اللغات . فإنه لم يكن مترجماً . وفي مقابل هذا قدم في كتبه التي فاقت المائة<sup>(١)</sup> للعالم العربي جزءاً كبيراً من مؤلفات أرسطو وفلسفته في صورة متساعة مفهومة . وإذا كان حين ابن اسحق قد استطاع عن طريق مترجائه وملخصاته أن يجعل جالينوس سيد الطب المطلق في العصور الوسطى . فإن الفارابي قد استطاع أن يقيم سيطرة أرسطو النهائية في ميدان الفلسفة .

وإلى جانب هذا كله كتب الفارابي في نواح عدة مختلفة ككل أصحاب المعارف الواسعة في عصره . فكتب في الأخلاق . والسياسيات . والدين والتربية . والنزعة العسكرية . والرياضيات . والبصريات . والطبيعات . والصناعة . والموسيقى . والتاريخ . وتقسيم العلوم . وقد تعلم الفارابي ( كما نص ابن أبي أصيبعة ج ٢ ص ١٣٤ س ٦ ) الطب . ولكنه لم يمارسه ( ولم يباشر أعمالها ولا حاول جزئياتها . أي الطب . كما يقول ابن أبي أصيبعة ) وقد أهمل ذكره تماماً في كتابه « إحصاء العلوم »<sup>(٢)</sup> . وهو كتاب يتحدث في خمسة الفصول التي يشتمل عليها . عن النحو والمنطق والرياضيات والالهييات والطبيعات والأخلاق والقانون . ومع أن الفارابي كان من بين هؤلاء .

(١) مذكورة في كتاب ابن خلدون من ص ٢١٤ إلى ٢٢٠ .

(٢) « إحصاء العلوم » ، طبع منذ تسع سنوات للمرة الأولى في نصه العربي في مجلة سورية صغيرة هي مجلة البرلمان ( صيدا ج ٦ [ سنة ١٩٢٠ — سنة ١٩٢١ ] ص ١١ — ٢٠ . ١٣٠ — ١٤٣ ، ٢٤١ — ٢٥٧ ) راجع بويج « حول إحصاء العلوم لفارابي » في أعمال جامعة القديس يوسف ببيروت المجلد التاسع ( سنة ١٩٢٣ ) ص ٤٩ إلى ص ٦٩ ، ل . باور « جنديسلانوس » « تعميم الفدفة » *L. Baer, Gundislanus, De Divisione Philosophiae* « الكراسة ٣ — ٣ » وقد ترجم قدامان في *Beiträge z. Gesch. d. Phil. d. Mittel. IV* (Münster 1903) *Beiträgen XI* (Erlangen, 1997) مقدمة الكتاب والفصل الخامس بالطبيعات عن اللاتينية .

العلماء الذين تجنبوا الخوض فيما كان موضع خلاف من المسائل الدينية ، فإنه يبدو كما يقول جولد تسيير<sup>(١)</sup> أنه كان متهماً لدى أهل السنة ، حتى إنه كان يؤد أن يبرر اشتغاله بعلوم الأوائل عن طريق أحاديث للنبي ، لأنه كتب كتاباً لم يبق لدينا منه إلا عنوانه ( ابن أبي أصيبعة ج ٢ ص ١٣٩ س ١٥ ) وهو كلام جمعه من أقوال النبي صلى الله عليه وسلم يشير فيه إلى صناعة المنطق .

ولم يترك الفارابي تلاميذ مباشرين كثيرين . ولكن هؤلاء القليلين الذين تركهم كونوا من جانبهم مدرسة ، نشرت تعاليم أستاذها خصوصاً في بلاد فارس . وكان لكتبه أثر كبير بعد وفاته حتى إنها بقيت تقرأ كثيراً طوال عدة قرون في مصر واسبانيا . وقد حدث ابن ميمون صديقه صمويل ابن طيرون<sup>(٢)</sup> على قراءة كتب الفارابي بقوله : « وعلى العموم فاني أوصح لك ألا تقرأ في المنطق إلا كتب الحكم أبي نصر الفارابي . لأن كل ما كتبه وخصوصاً كتاب مبادئ الموجودات أدق من الدقيق » . ويعتمد ابن سينا كثيراً على كتب الفارابي ، وبها تأثر اتجاهه كل التأثر . ومنذ الفارابي سارت الفلسفة الإسلامية نهائية في طريق أرسطاطالي وأفلاطوني تعدت .

٨ - أبو زكريا يحيى بن عدي ( المتوفى سنة ٣٦٤هـ = ٩٧٥م ) كان تلميذاً كبيراً للفارابي ، وإليه انتهت رئاسة أصحاب المناطق في عصره . ولعله أن يكون قد عد أشهر فيلسوف عربي نصراني . وقد كتب عنه الكثير<sup>(٣)</sup> . حتى إنه

(١) راجع تعديق ٧٢ من ٢٤ من كتابه المذكور هنا من ٧٢ تعديق رقم ٣ راجعه في أول الفصل الرابع من ترجمته هذا البحث في قدمه الف من « العربيات » من هذا الكتاب .

(٢) س . موك ، « أمشاج من فلسفة يهودية وعربية » ، باريس سنة ١٨٩٧

٣١٤ أسفل . S. Munk, *Mélanges de philosophie juive et arabe*, Paris 1897.

(٣) الفهرست من ٢٤٩ . ابن النقطي من ٣٦٦ - من ٣٦٤ ، ابن أبي أمية ج ١ من ٢٣٥ ، ابن العربي من ٣١٧ - مؤتمر برقم ١٢٧ ج ١ من ٢٠٠ . الكتب العربية النصرانية . « مترجم سراج سنة ١٩٠٥ من ٤٦ إلى من ٥١ » و « اعلام و نظرية الله عند يحيى بن عدي » ، « فلسفة سنة ١٩١٠ » ، « Perrier » ، يحيى بن عدي ، فيلسوف عربي نصراني من الفرق التي نشر في باريس سنة ١٩٢٠ ( بالفرنسية ) .

لابد وأن نخوض في الكلام عن حياته ومؤلفاته . كان نصرانياً يعقوبياً من تكريت ( على الدجلة في شمال العراق ) وقرأ على أبي بشر متى ، وعلى أبي نصر الفارابي ، وأصبح من بعد مترجماً . ومؤلفاً خصباً كل الخصوبة بدرجة غير عادية . وكانت له مكتبة خاصة فهرسها معروف <sup>(١)</sup> . وتراجعه من السريانية إلى العربية تشمل أولاً المقولات ، والطريقيسا ، والتحليل ، والشعر ، والسوفسطيقا لأرسطو خاليس ؛ وكذلك التواميس ، وطليموس لأفلاطون ؛ والآثار العلوية لثاوفرسطس ؛ وشروحا لـ الاسكندر الافروديسي وأمونيوس <sup>(٢)</sup> . وكان بين التديم . بوصفه كثيراً . ربما بوصفه تليذاً أيضاً ، على صلة وثيقة يحيى . وقد رأى الكثير من تراجعه ، وبخاصة اصلاح لترجمات اسحق بن حنين وغيره من العلماء السابقين ، مكتوبة بخط يده ( المهرست ص ٢٤٩ ) . وإلى جانب هذا كتب يحيى نفسه حوالى خمسين كتاباً بالعربية في المنطق والأخلاق <sup>(٣)</sup> .

وإذا ألقينا نظرة على اثبتت كتبه هذا لا يدهشنا ما يدل عليه العنوان من الاختلاف عن طابع تلك الفلسفة الارسططالية . الافلاطونية المحدثة ، وهي الفلسفة السائدة لدى جميع الفلاسفة في الشرق الأدنى منذ العصر الاسكندراني المتأخر . ومع ذلك فإن المسعودى في كتاب « التبيين » ( ص ١٣٢ : راجع قبل ص ٦٤ ) يؤكد لنا أن يحيى بن عدي تخرج في مدرسة محمد بن زكريا الرازي الطيب . وهي مدرسة فيثاغورية محدثة . وعند أخذ مذهبه . ولما كان المسعودى على صلة وثيقة يحيى . وعن عنوان يشق المسائل

(١) يوشفوك : « أرسطو عند السريان » ج ١ ( ليندك سنة ١٩٢٠ ) ص ٥٥ .

(٢) راجع ج ١ : « الفلسفة وخبراتها عند يحيى بن عدي » ص ٢ إلى ٣ .

(٣) أيتها مسعود : « المنطق » في كتبه « تهذيب الأخلاق » الذي طبعه عوض في القاهرة سنة ١٩١٣ . وهذا المطبوع صادر أعطابه صدر في توفيق أئدي اسكاروس سكرتير دار الكتب المصرية . راجع اثبت أيضا في كتاب بريه وحكمه على كتاب الأخلاق ص ١١٩ وما بعدها ثم تكتس ص ١١٢ .

الدينية والفلسفية . فيجب علينا ألا نرفض توكيده بسهولة . ورأى المسعودي  
يحمد له ما يؤديه في أن أبا سليمان السجستاني المنطقي السالف الذكر ، وكان  
صديقاً وتلميذاً ليحيى ، تعجب ( ابن أبي أصيبعة ج ١ ص ٩ س ١٠ وما يليه )  
من أن أستاذه كان يقدر الفلسفة الهندية ويحبها كل الاجلال . قال  
أبو سليمان ما نصه : « قال لي ابن عدي إن الهند لهم علوم جليلة من علوم  
الفلسفة . وأنه وقع إليه أن العلم من ثم وصل إلى اليونانيين... ولست أدري  
من أين وقع له ذلك » . والمسعودي يقول عن الرازي الطبيب في موضع  
آخر ( « التنبيه » ص ١٦٦ س ١٣ وما يليه ) إن الرازي كتب سنة ٣١٠ هـ  
( = ٩٢٢ م ) — أي قبل وفاته بثلاث سنوات (١) — كتاباً في ثلاث  
مقالات عن الفلسفة الفيشاغورية . لم يذكرها فهرست كتب الرازي الباقى  
لدينا حتى الآن . وقد شرح دى بور في اختصار ووضوح ( ص ٦٩ إلى ص  
٧٦ ) (٢) « ماذا كان يعنى حينئذ من الفلسفة الفيشاغورية » وكيف كانت آراء  
الرازي عنها في ردوده . ولعل الرازي قد أخذ الميل إلى هذا الاتجاه الفلسفى  
عن تلميذ للسكندى هو أبو زيد أحمد البلخي ( المتوفى سنة ٣٢٢ هـ = ٩٣٤ م ) .  
وكان من شرفى فارس . وقام بالكثير من الرحلات ، حتى قيل عنه إنه سافر  
إلى بلاد الهند . وكانت له نزعة فيشاغورية محدثة كما يمكن استخلاص ذلك  
على الرغم من أن كتبه قد ضاعت كلها تقريباً (٣) . فلهذا البلخي كان

(١) الفقرة الأولى مرثا حديثاً تاريخ وفاة الرازي بدقة ١ . شعبان سنة ٣١٣ هـ  
= ٩٢٥ أكتوبر سنة ٩٢٥ م من ترجمة روسكا القنات ، مأخوذة من مخطوطات عربى بايدن  
في مقاله عن « البيروني كمصدر لحياة الرازي وكتبه » الذى طهر في مجلة ايزيس ( بروكسل  
سنة ١٩٢٢ ) المجلد الخامس من ص ١٦ إلى ص ٥٠ .  
(٢) [من ص ٨١ إلى ص ٩١ من الترجمة العربية للاستاذ محمد عبد الهادى أبى ريدة - سنة ١٩٣٨] .  
(٣) كتاب « فى البدء والتاريخ » الذى كان ينسب إليه ليس له فى الواقع ، كما صرح بذلك  
مترجمه كلهان هيوار ( دائرة المعارف الإسلامية ج ١ مادة : « البلخي » ) . راجع أيضاً  
« هيوار كتاب « البدء والتاريخ » » باريس سنة ١٨٩٩ وما يليها Pluati, Le livre du la  
creation et de l'histoire ؟ وكذلك كتاب كارادى فوجن « ابن سينا » باريس سنة ١٩٠٠  
من ص ٢٨ إلى ص ٩٥ ثم باقوت ج ١ ص ١٤١ وما يليها .

المصدر الذي استقى منه الرازي آراءه الفياغورية الحديثة . غير أنا لا نعرف كيف أثر هذا الأخير في يحيى بن عدى ، لأننا لا نعلم شيئاً عن اتصال هذين العالمين اتصالاً شخصياً . والرازي لم يقيم ببغداد إلا مدة قصيرة ، وقضى العشرات الأخيرة من سنى حياته فى الرى ( اليوم طهران ) ، مدينة آبائه ، ومن أجل هذا فمن الممكن أن يكون يحيى بن عدى قد استقى من مؤلفات الرازي ، وأنه أبدى آراءه الفياغورية إلى تلاميذه شفويًا فحسب ، لأن كتبه التى ألفها ، كما لا حظنا من قبل ، مطبوعة بطابع المذهب الارسططالى فى صورته النقية تقريباً . وهذا أيضاً رأى يديه فى دراسته العميقة لكتب يحيى ابن عدى ( الكتاب المذكور ، ص ٢١٧ وما يليها ) .

وهذا فى منتصف القرن الرابع الهجرى ( العاشر الميلادى ) ينتهى حديث الروايات التى أوردها المؤرخون للعلوم الإسلامية عن استمرار مدرسة الإسكندرية الفلسفية المباشرة فى العهد الإسلامى وتحت حكم الإسلام ولم يكن إلتفاتاً أن كانت معلوماتنا عن هذه الفترة كأحسن ما تكون . ثم إنه على يد الفارابى تمت الفلسفة الإسلامية الارسططالية نمواً كاملاً ، ووضع تلميذه يحيى بن عدى الأساس لفلسفة مسيحية فى الشرق ، كانت فى نظورها وعمرها متأخرة كل التأخر عن أحتيا فى الغرب . ( جراف ) . وقد انتفع النصارى كثيراً بالفلسفة الارسططالية فى تكوين فكرة الألوهية فى دينهم ومن هنا نشأت حركة بلغت نهاية معلومة ، قد امتدت من يحيى النحوى وسارت خلال اللاهوت السريانى النصرانى ، منذ القرن السادس حتى القرن العاشر . وعند المسلمين استخدم المعقولات الفلسفية لنفس الغرض . وكان المثل الوحيد لهذا الاتجاه بين الفلاسفة . المكندى . بينما عمل الفارابى على أن يتأنى بنفسه عن الخلافات الدينية ، وكذلك فعل ابن سينا من بعد<sup>(١)</sup> . وفى نفس القرن

(١) اراجع فى مادة « فلسفة » ( تاكسى هورتن ) ومادة « منطق » ( لقان دن برج ) فى دائرة المعارف الإسلامية ج ٢ و ج ٣ . وكذلك فى كتاب جى بقاتلر : « كتاب فى علم

قام في وجه الفلاسفة والمعتزلة خصم خطير هو مدرسة الأشعرى ( المتوفى سنة ٥٣٢ هـ = سنة ٩٣٥ م ) المتكلم المشهور . فقد استطاعت هذه المدرسة أن تستخدم منطق الفلاسفة وعلومهم في الدفاع عن السنة وتأييدها . وقد استمرت الحركة النelsonية الصرفة في بغداد بعد الفارابي وتلاميذه . إلا أنها لم تجد لها بعد المسعودى وابن النديم مؤرخين مهمين كهؤلاء ، حتى إنه ليس في مقدورنا أن نتبع سيرها حتى القرن الخامس (الحادى عشر الميلادى) إلا في سلسلة من التراجم الشخصية المفردة ، وهما نحن أولاء نقوم بهذا الآن . فلاحظ أولاً أنه بقى عليه أن تذكر بعض معاصرى يحيى بن عدى وتلاميذه :

٩ — أبو الحسن على بن الحسين بن على المسعودى . العالم المسلم الذى أوردنا ذكره كثيراً ( توفى سنة ٣٤٦ هـ = سنة ٩٥٧ م ) : خطبه المؤرخون : والفهرست ( ص ١٥٤ ) لا يتحدث عنه إلا في قرابه حصة أسطر . ويانوت ( ج ٢ ص ١٤٧ إلى ص ١٤٠ ) كرس له صفحتين لحسب . دون أن يعطى تفاصيل عن تاريخ حياته . وقد قال كثير مراراً<sup>(١)</sup> بحق إنه كان أجدر بالمؤرخين والجغرافيين العرب المتأخرين أن يتخذوا المسعودى دليلاً لهم في تاريخ الأدباء والعلوم . من أن يتخذوا هؤلاء المؤرخين الرواة العديدين الجهلة العاجزين عن التمييز والتدقيق الذين استقروا منهم موادهم التاريخية والإخبارية أغلب ما استقروا . ومن الأخبار الواردة في كتبه هو نستخلص أن المسعودى قد ارتحل إلى بلاد عديدة من مصر إلى بلاد الهند ، ومن بحر الخزر حتى مدغشقر . وفي كل مكان يدرس أخلاق الشعوب التى زارها . وآراءهم . ومذاهبهم ، يحدوه إلى ذلك حب الاستطلاع عني . وعدم تعصبه لرأى من الآراء

== المراجع من الإسلام ص ٣١٨ ، ط ٣٠٦ ، O. H. Jaannmüller, Handbuch der Islam.

Literatur, Berlin 1923 . وراجع أيضاً أوجين من ص ١٢٢ إلى ص ١٨٠ .

(١) تعاقب على حياة المسعودى وكتبه ، في المجلة الآسيوية سنة ١٨٩٢ ، السلسلة الثالثة



أو مذهب من المذاهب معروف مشهور، بما جعله على اتصال بالعلماء من كل مذهب أو لمحة<sup>(١)</sup>. ولنا تعرف شيئاً عن نشأته الفلسفية، ولكنه كان على صلة دائمة بفلاسفة مدرسة بغداد. إلا أنه لم يبق من كتبه العشرين تقريباً وبالأأسف إلا كتاب، التنبيه والانراف، المذكور هنا كثيراً في كتابه الكبير، مروج الذهب، وجزء من كتابه، أخبار الزمان، وهي كتب مملوءة بالأخبار التاريخية، والجغرافية، وأخبار الملل والنحل. وضياع كتبه الأخرى خسارة بالنسبة لتاريخ العلوم في ابتدائها عند العرب لا يمكن تعويضها.

١٠ — ولم يكن حظ أفر الفرج محمد بن اسحق الملقب بابن أبي يعقوب النديم أحسن من حظ المسعودي. كان عالماً مشهوراً انتهى من تأليف كتابه، الفهرست، في سنة ٢٧٧ هـ = سنة ٩٨٧ م. لم يذكره ياقوت (ج ٤ ص ١٠٨) إلا في خمسة أسطر، وهو الذي ترك لنا أخباراً قيمة عن مئات العلماء، كان كثيراً مسلماً شيعياً، وكان كما يقول هو عن نفسه على صلة بكثير من علماء عصره، فأطلع على مكاتيبهم وكتبهم، وجرت بينهم وبينه محادثات فلسفية. فهو يذكر مثلاً ابن الحار وعلى بن عيسى من بين هؤلاء الذين كان يعني بمناظرتهم. ولنا نعلم أي دور لعبه في الوسط العلمي البغدادي؛ لكانا نستطيع أن نتصور أن حانوت هذا المكتبي الذي قرأ كثيراً بدرجة غير عادية، كانت له قدرة كبيرة على اجتذاب العلماء إليه، كما يستطيع المرء أن يلاحظ ذلك حتى في أيامنا هذه في كثير من حوانيت المكتبيين الساذجة في الشرق.

١١ — وكان أبو سليمان محمد بن طاهر بن بهرام السجستاني المنطقي (المتوفى بعد سنة ٣٩١ هـ = سنة ١٠٠١ م) ثالث فيلسوف مسلم في القرن الرابع (العاشر الميلادي) إلى جانب الاثنين المذكورين تحت رقمي ٩ و ١٠.

(١) راجع أقواله عن العلماء اليهود في عصره: سميديا وداود الفومسي وغيرهما.  
(التنبيه ص ١١٣ وما يليها: الترجمة الفرنسية ص ١٥٩). وراجع أيضاً بروكلمان ج ١ من ص ١٤٣ إلى ص ١٤٥.

ترك تاريخاً للعلماء هو كتاب «صوان الحكمة» مع تكملة وإتمام . وقد فقد أصل هذا الكتاب وما للأسف<sup>(١)</sup> ولكن توجد منه مقتطفات أخذها ظهير الدين البيهقي العنم الفارسي (المتوفى سنة ٥٧٠ هـ = ١١٧٥ م) موجودة منها أجزاء في مكاتب استامبول وأكسفورد وبرلين . ولما كان مارتن بلاشر على وشك إخراج بحث كبير عن أبي سليمان ومدرسته ، فأرى أن أحيل إليه . لأن هذا الفيلسوف لم يكتب عنه المؤرخون إلا الشيء القليل (الفهرست ص ٢٦٤ مخطوطة ظهير الدين ورقة ٤٤ ب ، ص ٤٥ : ابن أبي أصيبعة ج ١ ص ٣٢١ وما يليها) اللهم إلا ابن القفطي (ص ١٨٢ وما يليها) فإنه كتب عنه في شيء من التفصيل . فيذكر أن عند الدولة فناخسرو شاهنشاه كان يكرمه ويفخمه . وكان عند الدولة سيد بغداد الحقيقي منذ سنة ٣٦٧ حتى ٣٧٢ (سنة ٩٧٨ إلى سنة ٩٨٣) بدلا من الخليفة الذي لم يكن له حينئذ حول ولا قوة . ولو أنه لا يذكر صراحة أن أبا سليمان كان رئيس منطقة بغداد ، فإنه كانت له هذه المكانة في الواقع . لأن عهده عصره كانوا يتمتعون حوله لمنائرتهم . ويقول ابن القفطي أيضاً (ص ٢٨٢ س ١٨) «إن منزله كان مقيلاً لأهل العلوم القديمة» . وقد جمع أبو حيان التوحيدي المذكور من بعد تحت رقم ١٥ في كتابه «المقابسات» أحاديث مجالس هذا الفيلسوف . وكايري دي بور (من ص ١١٤ إلى ص ١١٦)<sup>(٢)</sup> لا تكشف هذه الأحاديث عن منطق الفارابي الدقيق . وإنما هي تدور حول تلاعب عقلي بالألفاظ ، فثلا يذكر فيها أن المعرفة الفلسفية غاية النفس الإنسانية ، والايما ، الدين حياة النفس وسيلها إلى غايتها .

وابن أبي أصيبعة (ج ٢ ص ٤٠) هو المصدر الوحيد الذي يذكر اسم

(١) يسمى ابن أبي أصيبعة (ج ١ ص ٣٢٢) هذا الكتاب «تعاليف حكيم» . وفي الحذف عزم على طبع هذا الكتاب المقتود بحسب المخطوطات التي وجدت حديثاً .

(٢) [من ص ١٥٥ إلى ص ١٥٧ من الترجمة العربية] .

تليذ لأبي سليمان هو محمد بن عبدون الفيلسوف الطبيب الأندلسي المغربي الذي أقام في الشرق ١٣ سنة للدرس .

١٢ — عيسى بن علي . الابن الثاني لعلي بن عيسى بن داود بن الجراح ( توفي سنة ٥٣٩١ هـ = سنة ١٠٠١ م ) الوزير المشهور . كان مسلماً طبعاً ، وتليذاً وصديقاً ليحيى بن عدي ، وتعلم المنطق والحديث . وليس لدينا عنه في كتب التاريخ إلا معلومات يسيرة <sup>(١)</sup> . وقد رأى ابن القفطي ( ص ٢٩ س ١٧ ) بعد قرنين من وفاة عيسى نسخة من السماع الطبيعي شرح يحيى النحوي ، وهي في عشرة مجلدات كبار وعليها حواشي لعيسى بن علي .

١٣ — أبو الخير الحسن بن سوار بن بابا بن بهرام المعروف بابن الحارث <sup>(٢)</sup> أحد تلاميذ يحيى بن عدي الصفيار . لأنه ولد سنة ٥٣٣١ هـ : سنة ٩٤٢ م . كان في الأصل نصرانياً كما يمكن افتراض ذلك من لقبه « الحارث » أي ابن بائع الحر <sup>(٣)</sup> وتاريخ وفاته غير معروف . وكان فيلسوفاً وطبيباً ويقال عنه أنه ترجم كتب إينيوس <sup>(٤)</sup> ( الإسكندرية المنطقية ، والأخلاق والآثار العلوية وغيرها من كتب أرسطو من السريانية إلى العربية ، وخص كتباً فلسفية أخرى وشرحها . وقد ألف هو نفسه كتباً فلسفية وضيعة وطنية ، لم يبق منها شيء . وقد أوردنا من قبل ( ص ٤٦ ) حكمه القاسم على جوامع جالينوس الإسكندرية . ويقول ظهير الدين <sup>(٥)</sup> عن حياته إنه دعي من بغداد إلى خوارزم في قصر أميرها — لعله خوارزمشاه المأمون — وبعد أن فتح

(١) H. Bowser, « عيسى بن علي من مدي ودمشق » ، *The Life and Times of 'Abū al-Ḥasan 'Isa 'the Good Vizier'* . Cambridge 1928, pp. III, 78, 197 f

(٢) المهرست ص ٢٦٥ : ابن القفطي ص ١١٤ : ابن أبي أصيبعة ، ج ١ ص ٢٢٢ : سوار ، رقم ١٧٢ .

(٣) بهذا الاستناد محمود الحفصري إلى موضع في « تمة صوان الحكمة » ، فظير الدين البرقي فيه تفسير لهذه اللفظة هكذا : « وقد أعطى السلطان محمود الحكيم أبا الخير ناحية يقال لها حارث ، وسميت أبو الخير إلى تلك الناحية » . وقيل له أبو الخير حارث تمييزاً بينه وبين أبي الخير صاحب البريد بصفار . وقد مر من قبل هو « أبو الخير الحارث » ، ص ١٣ طبع لاهور سنة ١٣٠١ هـ . راجع أيضاً مزووني عني « چهار تناله » ص ٧٦ ]

محمد بن سبكتكين هذه البلاد - أي سنة ١٥٤٠٧ = سنة ١٠١٧ ) دعاه محمد بن سبكتكين إلى قصره في غزنه ( بافغانستان الآن ) . وهناك أسلم وهو في سن متقدمة ، بعد أن رأى خطأ في المنام . وقد صادف نجاحاً كبيراً كطبيب . ومن أجل هذا سمي « بقراط الثاني » . راجع فيما يختص بتلميذه ابن هندو . ص ٩٥ .

١٤ - أبو علي بن اسحق بن زرعة ( من سنة ٥٣٣١ = سنة ٩٤٢ م إلى سنة ٥٣٩٨ = سنة ١٠٠٨ م ) كان نصرانياً يعقوبياً . وكانت سنة كمن ابن اخار . لا يذكر عنه صراحة أنه كان تنبذ يحيى بن عدى . إنما يقال عنه إنه كان كثير المسجة والملازمة له <sup>(١)</sup> . ولم يكن نظراً إلى الفارق الكبير في السن بينهما لا بد وأن تكون علاقته به علاقة التنبذ . وكتبه كلها من نوع كتب المدرسة الارسططالية الافلاطونية المحدثة بغداد : ترجمات لكتاب الحيوان . والسوفسطيقا . وبعض شروح ارسطو . ولكتاب نيقولاوس الدمشقي في فلسفة ارسطو طاليس . وألف كتباً في الفلسفة والطبيعات والمناظرات الدينية . حاول فيها أن يزيد حقائق الدين المسيحي ببراهين فلسفية عقلية . وقد طبع سباط أربعة من هذه المقالات منذ زمن قليل اعتماداً على مخطوطات اقتنيى حديثة <sup>(٢)</sup> ، ويورد ظهير الدين ( في الكتاب المذكور ) بعض أقوال بن زرعة في الدفاع عن علم المنطق .

١٥ - أبو حيان علي بن محمد بن العباس التوحيدى ( المتوفى بعد سنة ٥٤٠٠ = ١٠١٠ م ) . فارسي علم معتزلي ، يمكن عده من بين تلاميذ يحيى ابن عدى وأبي سليمان الجستافى . وكان أديباً ونحوياً وفقيهاً متكلماً أكثر

(١) الفهرست ص ٢٦٤ ؛ ابن الفطلي ص ٢٤٥ ، ياقوت ج ٥ ص ٤٩٤ إلى ص ٥٠٦ ؛ ظهير ، الورقة ٣٩ ب إلى الورقة ٤٢ ب ، سوتر رقم ١٧٩ ؛ ابن أبي أصيبعة ( ج ١ ص ٢٢٥ ) يذكر تاريخ حياته هكذا ٣٧١ - ٤٤٨ وهذا غير ممكن .  
(٢) معززون مقالة ملصقة وجدلية المؤلفين من العرب النصارى ، القاهرة سنة ١٩٢٩ رقم ١ - ٤ ص ٦ - ٧٥ .

منه فيلسوفاً. ولم يكن له تلاميذ في الفلسفة. وقد عرض باقوت<sup>(١)</sup> حياته بالتفصيل، وهي حياة جمعت بين تمس العزة وظلال الذلة عند مختلف أمراء فارس والعراق. وتغالية العظمى من كتبه فقدت ولا تعرف إلا عن طريق المقتضعات منها، ولكن بقي لنا مع ذلك كتاب مهم هو كتاب المقابسات<sup>(٢)</sup> وهو يحتوي على ٦-١ مقابلة أو محاوراة بين العلماء تدور حول التعاريف الفلسفية والطبيعية والمنطقية والإغيات وموضوعات أخرى. وكما لاحظنا من قبل (نص ٨٠) ليس لهذه المحاورات التي كتب المزارف بعضها من عنده قيمة كبيرة. فهي موضوعة في قالب أدبي، والمطلع نسوئها إلى جانب التلاعب بالالفاظ. ولكن المهم هو الوسط الذي الذي يدخلنا أبو حيان فيسمه: «جاعات من العلماء» تجتمع غالباً حول أبي سليمان السجستاني في بيته أو تنقابل في المزارقين. في سوق أمام باب البصرة في بغداد، حيث يوجد أكثر من مائة وزاق يحوونهم<sup>(٣)</sup>. وكانت جماعة مكونة من أناس مختلفي المشارب والتحل: فكانت تجمع بين المسلمين المختلفي المذاهب، والنصارى، والصابئة والعلماء الذين رحلوا إلى بغداد: من الأندلس في الغرب، ومن بخارى في الشرق ومن شيراز في الجنوب، ومن حدود الإمبراطورية البيزنطية في الشمال، لكي يخصصوا العلوم في قلب الإمبراطورية الإسلامية. وإلى جانب الفلاسفة نجد الرياضيين والفلكيين والأطباء والمؤرخين والمتكلمين والشعراء وغيرهم من

(١) معجم الأدباء ج ١٥ ص ٣٨٠ إلى ص ٤٠٧. وهناك مراجع أكثر مذكورة في مادة «أبو حيان» (مارجيلوت) في دائرة المعارف الإسلامية الجزء الأول.

(٢) دي بورس ١١٤ - من ١١١. (زمن ص ١٥٥ إلى ص ١٥٧ من الترجمة العربية) وقد طبعت في طبع طبع حجر (في روماني سنة ١٤٠٦ هـ - سنة ١٤٠٧ هـ) ونفذت من زمن بعيد، ولكنها طبعت من جديد في القاهرة (سنة ١٩٣٠)، طبعها حسن السندوني وقدم لها مقدمة، وعمل لها فهرس. وطُبعت في حديثاً لجنة التأليف والترجمة والنشر كتاب «الإيمان والمؤسسة» سنة ١٩٣٩ في ثلاثة أجزاء.

(٣) وربما كان هناك أيضاً حائوت ابن الدمج (راجع ص ٨٥). ومنذ زمن قليل كان يوجد حتى السكتية كهفاً.

الأدباء . وإنا نعرف أيضاً أن أبا سليمان قرأ مرة تراجم لكتب أمباد فليس ( المنحولة ) ؛ وأن أبا حيان قرأ معه كتاب النفس لأرسطو ، وأن المؤلف استمع إلى محاضرة للأستاذ الشيخ يحيى بن عدي في بيت أبيديعي الشاعر سنة ٣٦١ = سنة ٩٧٢ م .

١٦ - أبو علي أحمد بن محمد بن يعقوب المشهور بأبم ( ابن مسكويه <sup>(١)</sup> ) ( توفي سنة ٤٢٩ = ١٠٣٠ م ) فارسي مسلم . نذكر هنا آخر من ذكر ، لأنه كان قريباً من دائرة فلاسفة بغداد ، ولو أنه لم يكن صراحة تلميذاً لواحد منهم <sup>(٢)</sup> . وقد اشتهر كمؤرخ على الخصوص . ولكنه كان إلى جانب هذا طبيباً وفيلسوفاً ، ومن رجال الصنعة . وكان كاتباً وأمين مكتبة لكثير من الوزراء ويسرد ابن الخفطى ( ص ٣٣١ وما يليها ) أسماء كتبه الطبية . ويذكر ياقوت من بين ما يذكر عنده أنه كانت بينه وبين أبي حيان التوحيدى مراسلات ، وأنه أعطاه نسخة من شرح أبي القاسم بن عباد على إيساغوجي وقاطيعورياس . وقد ألف مسكويه هذا كتابه المشهور في التاريخ المسمى « نجارب الأمم » . وعدا الكتب الطبية المذكورة آنفاً ، عدة مقالات في الأخلاق لازال أحدها وهو « تهذيب الأخلاق » يقرأ كثيراً حتى اليوم ويطبع من جديد ( آخر طبعة في القاهرة سنة ١٣٢٩ = سنة ١٩١١ ) ويرى دى بور ( ص ١١٦ ) <sup>(٣)</sup> أن فلسفة مسكويه وسط تقريباً بين فلسفة الكندي وفلسفة الفارابى .

وفيما يتعلق بابن عباد يلاحظ أنه كان فيلسوفاً ، وكان أحياناً في خدمة رجل الدولة الفيلسوف أبي الحسن محمد بن يوسف العامرى . وكان على صلة بأبي سليمان وابن الخطار . إلا أنه لا يمكن أن ينسب نسبة صحيحة تامة إلى دائرة بغداد . لأنه كان في سن مبكرة جداً كاتباً للدولة ووزيراً ، وقضى معظم

(١) راجع في وصفه : التوحيدى « الإمتاع والمؤانسة » ج ١ ص ١٢٦ طبع مصر سنة ١٩٢٩ .

(٢) حياته ومؤلفاته ، ووحدة في دائرة المعارف الإسلامية ج ٢ ص ٢٩ وما بعدها .

(٣) [ ص ١٠٨ من الترجمة العربية ] .

حياته في فارس ( دائرة المعارف الإسلامية ، مادة ، ابن عباد ، لتسترشتين )  
وبهذا تنتهي قائمة تلاميذ يحيى بن عدى ومعاصريه المشهورين وأتباعه  
المباشرين . وقبل أن نخوض في الكلام عن التلاميذ الفلاسفة الذين تنبذوا  
لهؤلاء العلماء ، يجب علينا أن نلقى نظرة على مواطن الأخصاء التي كانت منفصلة  
عن مواطن الفلاسفة ، ولو أن الأخصاء بدون استثناء كانوا يعمون بدراسة  
الفلسفة ، وكان كثير من الفلاسفة يدرسون الطب ، وإن تاريخنا موجوداً  
للبهارستانات في العالم الإسلامي <sup>(١)</sup> مأخوذاً عن المصادر العربية ليسهل علينا  
كثيراً هذه النظرة .

بعد أن أنشأ هارون الرشيد في نهاية القرن الثاني ( الثامن الميلادي )  
ببهارستان في بغداد لما نعرف شيئاً عن مصيره فيها بعد ، مضى قرن أو أقله قبل  
أن يسمع المرء عن إنشاء مثل هذه المؤسسة في العاصمة ( بغداد ) من جديد .  
هذا البهارستان الثاني أنشأه بدر ، مولى الخليفة المعتضد ، وقائد جيشه . ومن  
الجدير بالملاحظة أننا لا نعرف شيئاً عن تأسيس ببهارستان في بغداد في القرن  
الثالث كله ( القرن التاسع الميلادي ) وهو القرن الذي دعى فيه أطباء  
البهارستانات المشهورين في جنديسابور إلى قصر الخليفة ، ولعل السبب في  
ذلك راجع إلى سر من رأى ، التي أصبحت المقام الثاني للحلفاء .

أما في أول القرن الرابع ( العاشر الميلادي ) فقد نشطت حركة تأسيس  
البهارستانات . ففي سنة ٥٣٠٢ هـ ( = سنة ٩١٤ م ) أنشأ الوزير علي بن عيسى  
ببهارستاناً أسندت رياسته إلى أبي عثمان سعيد بن يعقوب الدمشقي ، أحد تلاميذ  
حنين المتأخرين . ثم إن سنان بن ثابت بن قرّة الصائغ جعل الوزير يعنى بإدارة  
ببهارستان بدر ، وأنشأ هو نفسه سنة ٥٣٠٦ هـ = ٩١٨ م ببهارستانين باسم

(١) أحمد عيسى بك ، تاريخ البهارستانات في العصر الإسلامي ، القاهرة سنة ١٩٢٨  
وفي أعمال المؤتمر الدولي لطب المناطق الحارة ، القاهرة سنة ١٩٢٩ المجلد الثاني ص ٨٠ إلى  
ص ٢١٠ ، ( بالفرنسية ) . وكذلك راجع ١ . مقتر ، « نبذة الإسلام » ص ٣٢٧ إلى ص ٣٥٨

الخليفة المقتدر . ويظهر أن الرازي قد اشتغل في أكبرهما مدة من الزمان أثناء مقامه ببغداد . وليس بمحتمل أن يكون الرازي هو الذي أنشأه . لأنه كان قد استقر به المقام بمدينة الري من قبل . وأنشأ ابن الفرات ، خصم على ابن عيسى السياسي . في أثناء إحدى وزاراته الثلاث بيارستانا انتهت رياسته بعد موت منشه ( سنة ٣١٦ هـ - سنة ٩٢٤ م ) إلى ثابت بن ستان بن ثابت بن قرة . وأخيراً أنشأ أمير الأمراء التركي ( أبو الحسين ) قبل موته بقليل ( ٣٢٩ هـ = سنة ٩٤٠ م ) بيارستانا أسندت رياسته إلى الشيخ الحرم ستان ثابت أيضاً ونحن نعرف هذا كله من ابنه ثابت .

وفي سنة ٣٦٨ هـ ٩٧٨ م أسس عند الدولة ، أقوى الأمراء في عهده بيارستانا مشهوراً جداً ، أسندت رياسته إلى ما لا يقل عن أربعة وعشرين طبيباً على التوالي . وفي كل هذه البيارستانات التي ذكرناها كان المرضى من جميع الأجناس والأديان يعالجون مجاناً . وكانت في الآن نفسه معاهد لتعليم الطب وإتمام دراسة الأطباء المبتدئين . وأشهر أخصاء البيارستانات العنقدي جبرائيل بن عبيد الله ، أحد أبناء أسرة بختيشوع النصرانية المشهورة بالطب ( راجع ص ٥٦ ) ، ثم ابن كشكرايا ، تلميذ ستان وكان سريانيا نصرانياً ، ثم نظيف النفس وكان يونانياً وقسيماً ، ومترجماً للكتب اليونانية إلى العربية ، ثم هارون بن الصافي الذي يقول عنه ابن القفطي ( ص ٢٣٨ ص ١٤ ) إنه كان مقدم الأطباء وساعورهم<sup>(١)</sup> في البيارستان العنقدي ، ثم ابراهيم بن بكس النصراني المشهور ، وكان في الآن نفسه أستاذاً ومترجماً عن السريانية ( ابن أبي أصيبعة ج ١ ص ٢٤٤ في أعلى ) وهناك طبيبان آخران هما عبد الرحيم بن المرديان وابن مندوينة . وكانا مسلمين فارسيتين ، دعاهما

(١) الكلمة السريانية « ساعورا » معناها رئيس ( بروكلس ، « قاموس سرياني » ص ٤٨٨ ) . ومنها أخذت الكلمة العربية « ساعور » التي تطلق خاصة على رئيس الأطباء النصارى ( لين ، « قاموس عربي انجليزي » ج ١ ص ١٣٦٢ ) .



عند الدولة من أصفهان إلى بارساتنه في بغداد . ومن هذه القائمة وحدها يظهر لنا بوضوح مقدار عدم التعصب في ذلك العصر في المسائل العلمية . ولم يكن قد وجد بعد أطباء يهود في بغداد . وإلا وجدنا أسماءهم بالتأكيد بين أسماء زملائهم . وكان البيارستان العضدي لا يزال قائماً على قدم وساق حينما زار ابن حبير الرحالة الأندلسي المغرب في بغداد سنة ٥٨٠ = ١١٨٤ م<sup>(١)</sup> ويظهر أنه لم يقع طعنة للخراب إلا عند غزو المغول لمدينة الخلفاء سنة ٦٥٤ = ١٢٥٨ م . بعد أن أخرج في القرون السانقة صانعة كبيرة من مشاهير الأطباء ، حيث كان لهم موطناً للتعليم والعمل .

وإلى جانب هذا كله كان بعض الأطباء الخصوصيين يقومون أحياناً بتعليم الطب . طبعاً إلا أن هذا التعليم كانت تغلب عليه الناحية العملية . وعلى هذا النحو أعطى علي بن سهل الطبري المذكور آنفاً ( ص ٦٠ ) للرازي العظيم دروساً في الطب ( ابن القفطي ص ٢٣١ ص ١٠ وما يليه . ابن أبي أصيبعة ج ١ ص ٢٩ ص ١٠ وما يليه ) . وكان أستاذ علي بن العباس المجوسى الفارسي . مؤلف كتاب « الملوك » ، ( أى كتاب الملوك ) . تبعاً لما يرويه لابن أبي أصيبعة ( ج ١ ص ٢٣٦ أسفل أو ص ٢٣٧ في أعلى ) . أباً ما هر موسى بن سبار ولنا يعرف وبالأسف إلا شيئاً ناظماً عن حياة كل من الأستاذ وأبيه .

والآن فلنرجع إلى مدرسة الفلاسفة المرتبطة ارتباطاً وثيقاً بمدرسة الأطباء في شخص الأستاذ الذي سنتحدث عنه الآن :

١٦ - أبو الفرج عبد الله بن الضَّيْب<sup>(٢)</sup> ، لا يعرف تاريخ حياته على وجه الدقة كان نصرانياً نسطورياً . وكان في نفس الوقت كاتباً لجائليق بغداد

(١) « رحلات ابن حبير » عليه رت . ، لندن سنة ١٨٥٢ ص ٢٢٧ .

(٢) ابن القفطي ص ٣٢٩ وما يليها . ابن أبي أصيبعة ج ١ ص ٢٣٩ إلى ص ٢٤١ ، ظهور الدين ورقة ١٧ ص ٢١ ب ، تكبير ج ١ ص ١٨٦ إلى ص ٢٨٨ ، بروكسن ج ٢ ص ٢٨٢ .

وطيباً وأستاذاً للطب في البيارستان العتدي ، وكان في الفلسفة التي مال إليها أكثر من غيرها ، تلميذاً لابن الخمار ، وله قدرة فائقة على العمل ، ومع ذلك فإنه ، كما يذكر تلميذه ابن بطلان ، ظل عشرين سنة يعمل شرحاً ضخماً لكتاب الإلهيات لأرسطو ، ثم شرح أيضاً كل الأورغانون والخطابة والشعر والسوفسطيقا والخيوان وإيساغوجي لنفورفوربوس ، حتى أن الشهورستاني<sup>(١)</sup> يسميه بحق « أبا الفرج المفسر » ، أما في الطب فإن له تفسير كتاب أيديما لأبقراط ، وكتاب الفصول لأبقراط وكتب أخرى لأبقراط أيضاً ، ثم تفرغ إلى عشرين كتاباً خاليوس ، وقد عمل لها مختصراً كذلك ، وإلى جانب هذا شرح « ثمار سمائل » حنين بن اسحق ، وألف هو نفسه كتاباً فلسفياً ، وطبية ، ولاهوتية ، ومقالات جدلية دافع فيها عن الدين المسيحي ، وكان على اتصال بأشهر معاصريه عن طريق المكاتبات ، ومن بينهم ابن سينا وابن الهيثم والرياضي الطبيعي العظيم ، الذي كان يعيش في القاهرة آنذاك ، ويذكر ابن أبي أصيبعة ( ج ١ ص ٢٤٠ في أسفل ) من بين تلامذته عشرة أشهرهم ابن بطلان ( وستحدث عنه بعد قليل ) ، ويذكر المزايا نفسه أيضاً أسماء عشرة أخصاء كانوا معاصرين وأصدقاء لعبد الله في بغداد ، من بينهم علي بن عيسى ، أشهر طبيب للعيون أنجبته العصور الوسطى كلها<sup>(٢)</sup> .

وبعد الله به الضيف تم سلسلة كبار أساتذة مدرسة بغداد ، ولا يبقى أمامنا إلا بعض «لاميذ الرجال المذكورين سابقاً وكانوا أطباء ، وفلاسفة وتخرج على أيديهم تلاميذ أيضاً» .

ولنذكر أول هؤلاء وهو أبو الحسن المختار بن الحسن النصارى ، المعروف باسم ابن بطلان ( توفي حوالي سنة ٤٦٠ هـ = ١٠٦٨ م )<sup>(٣)</sup> ، وكان

(١) كتابه المثل والنحل ، طبع بولاق سنة ١٢٦٣ ج ٢ ص ٤٩ أسفل ، ترجمة هاربروكر ، سنة ١٨٤١ ج ٢ ص ٢١٢ في أعلى .

(٢) هرشبيرج ونقويخ ، علي بن عيسى ، لينكس سنة ١٩٠٤ ، Hirschberg und Mittwoch, 'Alt lbn 'Isa Erinnerungsbuch für Augenärzte.

(٣) راجع فيما يخصه مادة « ابن بطلان » في دائرة المعارف الإسلامية ج ٢ .

كما ذكرنا آنفاً أكبر تلاميذ ابن الطيب ، ضليحاً في الفللفة والطب . وله مناظرة <sup>(١)</sup> مشهورة مع معاصره القاهري ابن رضوان الطبيب المصري الملم في مسألة تعليم الطب . ومن بين كتبه الطبية ترجم أكبر كتبه . تقوم الصحة . إلى اللاتينية والألمانية ، « *Schachtelfeln der Tacuinus Sanitatis* » ( *Gesundheit* , Strassburg 1531-32 ) وطُبعت له بالعربية والفرنسية رسالة نقدية صغيرة اسمها : « دعوة الأطباء » . (٢)

ولنذكر أيضاً من تلاميذ ابن المختار : أبا الفرج علي بن الحسين بن هندو ( المتوفى سنة ٤١٠ هـ = سنة ١٠١٨ م ) . كان فارسياً مسلماً ولعله انحدر من أصلا ب هندية . وكان طبيباً وفيلسوفاً وشاعراً . قضى معظم حياته لا في بغداد ولكن في قصور الأمراء الفرس كتكاتب فيها (٣) . وقد ترك كتابين كبيرين هما : مفتاح الطب ، ثم : المقالة المشوقة في المدخل إلى علم الفللفة ، أبو سهل عيسى بن يحيى المسيحي : ولد في شمال فارس وتوفى وعمره ٤٠ سنة عام ٤٠٠ هـ = ١٠١٠ م حسب . ولكنه مع ذلك بلغ شهرة واسعة في سن مبكرة <sup>(٤)</sup> . وكان كما يقول ظهير الدين « حكيماً استولى عليه الطب » . وقد أتقن اللغة العربية الفصحى أكثر من أي عالم مسيحي آخر قبله أو بعده . يحسب رأي الأدباء المسلمين فيه . ويقال إن ابن سينا تنبأ عليه ، وكان

(١) [ طبع هذه المناظرة حديثاً الأستاذان يوسف شاخت ، ومايرهوف صاحب هذا البحث بعنوان : « من رسائل لابن بطالان البغدادي ولابن رضوان المصري » ، وتراجم المؤلفين ، ص ١١١ ، ونقلها إلى اللغة الإنجليزية وزاد عليها مقدمة وتعليق ، يوسف شاخت وماكس مايرهوف ، طبوغراف كلية الآداب ، القاهرة سنة ١٩٣٧ ] .

(٢) « دعوة الأطباء » ، طبع ب رزل ، الاسكندرية سنة ١٩٠٦ م ثم محمود صدق بك ، « مادة للأطباء » ، طبع بالقاهرة سنة ١٩٢٨ ( بالفرنسية ) .

(٣) ابن أبي أصيبعة ج ١ ص ٣٢٢ ؛ ياقوت ج ٥ ص ١٦٨ إلى ص ١٧٣ ؛ ظهير الدين ، ورقة ٥٠ ب إلى ورقة ١٥٢ .

(٤) ابن أبي أصيبعة ج ١ ص ٣٢٧ إلى ص ٣٢٨ ؛ ظهير ورقة ٥٢ ب إلى ورقة ٥٣ ؛ بروكلن ج ١ ص ٢٢٨ .

كتابه ، الماتة في الطب ، منتشرأ جداً ، ولا يزال موجودأ حتى اليوم في مكاتب كثيرة في الشرق والغرب .

أبو الحسن سعيد بن هبة الله بن الحسين <sup>(١)</sup> : مسلم توفي سنة ٤٦٥ هـ = ١١٠٢ م وكان من بين أخصاء "النجاشية" العسدي حيث كان يلقي دروساً هناك . ولكنه كان أيضاً فيلسوفاً ، وقد ترك كتاباً طبية وفلسفية ومن بين كتبه الطبية كتاب ، المعنى في الطب ، وهو أشهرها . ولا يزال موجودأ حتى اليوم في نسخ مخطوطة عديدة .

وأحسن تلاميذه يحيى بن عيسى بن علي بن جرّالة (أو ابن جرّالة) المتوفى سنة ٤٩٣ هـ = سنة ١١٠٠ <sup>(٢)</sup> . كان طبيباً وفيلسوفاً وأديباً . وكلام ابن الففطى عن دراسة ابن جرّالة كلام شيق (راجع ص ٣٦٥ من ١٥ وما بعده) هذا نصه : "كان رجلاً نصرانياً ، طبيباً ببغداد ، قد قرأ الطب على نصارى الكرخ <sup>(٣)</sup> الذين كانوا في زمانه . وأراد قراءة المنطق فلم يكن في النصارى المذكورين في ذلك الوقت من يقوم بهذا الشأن . وذكر له أبو علي ابن الوليد ، شيخ المعتزلة في ذلك الزمان ، ووصف بأنه عالم بعلم الكلام ومعرفة الأنقاط المنطقية ، فزعمه لقراءة المنطق ، فلم يزل ابن الوليد يدعوّه إلى الإسلام . ويشرح له الدلالات الواضحة ، ويبين البراهين حتى استجاب وأسلم . ولما كالم مديناً استخدمه قاضي قضاة بغداد في كتابة السجلات بين يديه . مما يدل على إتقانه اللام للغة العربية — وبقي مع ذلك

(١) ابن أبي أصيبعة ج ١ ص ٢٥١ إلى ص ٢٥٤ ، ص ٢٧٨ ؛ بروكلمان ج ١ ص ٤٨٥ .

(٢) ابن أبي أصيبعة ج ١ ص ٢٥٥ ؛ ابن الففطى ص ٨٢٥ وما بعدها ؛ السكّار ج ١ ص ٤٩٣ إلى ص ٤٩٧ ؛ دائرة المعارف الإسلامية ج ٢ .

(٣) ضاحية كبيرة في جنوب بغداد القديمة وكانت أغلبية سكانها من النصارى . راجع مادة «الكرخ» في دائرة المعارف الإسلامية (علم ، شغل) وكتاب لوسترايخ ، ص ٥ بغداد في أيام الخلافة العباسية ، ص ١٢٩ من ١٩٢٤ من ص ٦٤ إلى ص ٨٤ G. Le Strange, Baghdad during the Abbasid Caliphate .

يشتغل بالطلب . وهناك كتابان من بين كتبه أثبتهما للحليقة المقتدر وكانا يقرآن كثيراً ولا يزالان منتشرين حتى اليوم في محطرات عديدة . خصوصاً في الشرق ( بروكلمن ج ١ ص ٨٥ : ١٠٠ ) وصاحب كتاب المنهاج ، الذي أصلحه ابن البيطار فيما بعد ، وكتبه ، نفوسهم لأمدان مشيخه قول : (١) .

وبه نود أن نختم ما فتينا به من عرض حتى الآن . بعد أن وصلنا إلى الزمن الذي لم يعد يوجد فيه في بغداد أستاذ مسيحي منطق ، ولا فيلسوف إسلامي . ذلك أن المعتزلة لم يكونوا مطلقاً فلاسفة ، وإنما كانوا رجالاً من ذوي نزعة عقلية ومتكلمين ، لم يستخدموا المنطق إلا لندفاع عن الدين . وكان أستاذة المنطق الحقيقيون من المسلمين يعطون إليه في استحقاق (٢) . أما أنهم لا يستحقون أيضاً لقب أحرار في الفكر ، كما هو رأي جولدسيهر (٣) . فيدل عليه قصة إسلام ابن خزيمة (٤) . ويذكر ظهور السهرستاني ، الذي كتب كتابه القيم عن الملل والنحل ، سنة ٥٢١ هـ = سنة ١١٢٧ م (راجع ص ٩٤ تعليق رقم ١) حائفة كبيرة من الفلاسفة البغداديين الذين اشتغلوا بالطلب أيضاً .

(١) يذكر هنا تاريخ طبع هذا الكتاب التي لم يتم لأنه تاريخ غير معروف في أوروبا إلا قليلاً : أمر رشيد باشا ، ممثل الأمير العرفي ابن رشيد ، بطبع هذا الكتاب سنة ١٣٣٤ هـ = سنة ١٩١٥ م ، دمشق في صورة جيدة . ولكن لا حفظ لأخير لم تكن لديه الوسيلة لإتمام هذا العمل فلم يتمه . ثم إنه لما أنقبت القبائل على دمشق سنة ١٩٢٥ احترقت المخطوطة .

(٢) ذكر ابن الفطلي (ص ١٠٤ و ١١٠ وما يليه) أنه يجي المنع عن مناقرة المتكلمين في مجلس بين الوزراء . فسأله الوزير عن الرب يقول يحيى : ٢٥ لا يقيمون قواعد عارقي وأنا لأفهم اصطلاحهم وأخاف أن يخبرني في معهد ماخري الجبالي ( المتوفى سنة ٥٣٠٣ هـ = سنة ١٩١٥ م ) في كتابه « النصف » ٤٠٩ نفس كلام أرسطوطاليس . ورد عليه بتقدير ما تقبل له من فهمه ولم يكن غالياً بالقواعد المنطقية ، فقد رد عليه وهو يظن أنه قد أتى بشيء ولو علمها لم يعرض لذلك الرد .

(٣) « محاضرات في الإسلام » الطبعة الثانية سنة ١٩٢٥ ص ١١٤ *Vorlesungen über den Islam*

(٤) [يقول ابن خنكسان في ترجمته إن سبب إسلامه أنه كان يقرأ على أبي الوارد المقتري ويلزمه . ولم يزل يدعو إلى الإسلام ويذكر له الدلائل الواضحة حتى هداه الله تعالى وحسن إسلامه ] ( ج ٢ ص ٣١٥ طبع بولاق سنة ١٢٩٩ ) راجع فيما يخص به ابن خنكسان في الموضع المذكور ، ودائرة المعارف الإسلامية تحت مادة « ابن خزيمة » .

على تفاوت في الدرجة . في القرن الخامس ( الحادي عشر الميلادي ) ولمكننا لانعرف عنهم جميعاً أى شئ تقريباً . ويظهر أنه لم يكن من بينهم ثمة شخصية مهمة . كذلك لا نستطيع هنا أن نتحدث عن أثر مدرسة بغداد في مدارس أخرى مثل جمعية أخوان الصفاء في البصرة . وأكبر تأثير بالنسبة إلى الفلسفة الإسلامية والطب هو التأثير الذي أحدثه العارفي ، ثم ترحمات حنين وتلامذته وخلفه وثابت لمؤلفات حاليوس . في ابن سينا الفارسي ( المتوفى سنة ٤٢٨ هـ - ١٠٢٧ م ) الذي كان نموذج الفيلسوف الطبيب . العربي . الكبير في علمه . وقد أحرز شهرة واسعة جداً في الشرق والغرب . واستطاع أن يسود العصور الوسطى إلى جانب أرسطو وجالينوس .

وبعد موته بزمان غير طويـل ولد أبو حامد الغزالي سنة ٤٥٠ هـ ( = سنة ١٠٥٨ م ) أكبر مشكك في الإسلام . وهو الذي ساعى بأوفر نصيب في كفاح رجال أهل السنة ضد دراسة الفـلسفة . وفي يده سلاح من شهرته العظيمة ومنطقه الجلي الواضح . ومن المؤكد أن إعطاء الفلسفة في بغداد منذ القرن الخامس يرجع إلى حد كبير إلى تأثيره . ففرت الفلسفة إلى أقصى الغرب في الأندلس . حيث صادفت في القرن التالي ازدهاراً جليلاً وأثرت في العصر المدرسي الأوروبي تأثيراً كبيراً . بفضل شخصيات كبيرة مثل ابن رشد وابن باجة . فكانت عملاً من عوامل القيام بدور الوسيط في الحضارة وهو الدور الذي قام به الإسلام فيما بين أوروبا وآسيا <sup>(١)</sup> . وفي استطاعتنا الآن أن نبين الطريق الواضح من الإسكندرية إلى بغداد وأشبيلية في صورة جلية واضحة .

(١) راجع مقال هينرش نكر في « مجلة الجمعية المشرقية الألمانية » عن « الإسلام كجزء من تاريخ الحضارة عام » المجلد ٢٦ ( سنة ١٩٢٢ ) من ص ١٨ إلى ص ٣٥ ؛ وقد طبع من جديد في كتابه « دراسات إسلامية » ج ١ من ص ٢٤ إلى ص ٣٩ .

## و - الخلاصة

معلوم أن دراسة الطب والفلسفة ، خصوصاً دراسة كتب بقراط وجالينوس ومنطق أرسطو ، دخلت من الإسكندرية إلى الإمبراطورية الفارسية الساسانية قبل ظهور الإسلام بزمان طويل ، وأنها رسخت في إمبراطورية الخلفاء في القرن الثامن الميلادي عن طريق الترجمات السريانية والعربية . ولكن لم توجه العناية الكافية حتى الآن إلى تلك المصادر العربية التي تحدث عن انتقال التعليم مباشرة وخصوصاً في المصطلح ، من الإسكندرية ماراً بأنطاكية وحران إلى بغداد في الفترة ما بين سنة ٧٢٠ إلى سنة ٩٠٠ بعد الميلاد تقريباً . وهذه الأخبار يراجع غالبها إلى الفارابي الذي لا بد وأن يكون قد تلقاها عن أساتذته النصارى . ولكنه لم يعد يعرف أسماء رؤساء المدرسة في الإسكندرية وأنطاكية ، ولعل هذا النقص في تاريخ العلم يمكن تلافيه في المستقبل بواسطة الوثائق السريانية .

أما عن الفترة ما بين سنة ٨٥٠ وسنة ١١٠٠ بعد الميلاد تقريباً ، فإن الروايات عن رؤساء المدارس ومشاهير أساتذة الفلسفة والطب خالية من النقص تقريباً . فهي تبدأ من آخر رئيس للمدرسة في حران ، وهو غير معروف ، ماراً بنفثوري وإبراهيم المروزي ويوحنا بن حنبلان وابن كرتيب وأبي بشر بن الفارابي ويحيى بن عدي وابن الحارث وابن زرعة وعبد الله بن الطيب وسعيد بن هبة الله حتى ابن جزلة ، الذي كان معاصراً للغزالي والذي دفع اعتناقه الإسلام ثم انتعش الفلسفة ، والانتقال التدريجي من الفلسفة إلى الطب ، ومن السريان إلى الفرس ، يمكن مشاهدته بوضوح . وبينما كان منصب « رئيس الأطباء والفلاسفة » والذي كان دائماً تقريباً مقصوراً على أطباء الخلفاء ، قد أصبح منذ القرن الثالث منصباً رسمياً يمنحه الحكام ، كان لقب « رئيس الفلاسفة » لقباً خصوصياً يطلق باعتراف المتفلسفة

به لأكبر الحكماء والعلماء . ولم توجد في مدينة بغداد في أيام الخلفاء مدرسة فلسفية تعترف بها الدولة ، كما لم توجد مدرسة من هذا النوع في الإسكندرية في العصر البيزنطي ، بينما كان الخلفاء والنوذرهم هم الذين أنشأوا مدارس رسمية للأطباء ومعها بيادستانات . وبازدياد قوة أهل السنة في بغداد في القرن الخامس ( الحادي عشر الميلادي ) بدأ الخطاط الدراسات الفلسفية التي رحلت منذ ذلك الحين إلى المراكز الصغيرة المستقلة في العالم الإسلامي .

وفي الختام أرى واجبا عليّ أن أشكر عدداً كبيراً من المستشرقين الذين علموني في عملي سواء عن طريق المكاتبات أو عن طريق الإحالات إلى المراجع . وهؤلاء هم السادة الأساتذة فان آرنهولت وف . برتولد ، و ايو مشنر ، و ج . فترلاف . و ا . متوخ . و كارلو الفونسوليني و م . بيلسنر . و هموت رنر ، و ك . شيميت ، و طه حسين . و ج . فيل كما أتى مدني بالشكر أيضاً للسادة الأساتذة ب . جنوجيه مدير المعهد الفرنسي للآثار الشرقية ، و الألب سان بون جرارد مدير مكتبة المعهد ، لما قدموه لي من مساعدة من أجل الانتفاع بكتيبات المعهد الثمينة . وكذلك أشكر السيد توفيق امكادوس ، سكرتير دار الكتب المصرية للسبب عينه . ولكن لمكربي الخالص أدين به أولاً وقبل كل شيء لصديقي جوتهلنف بر جيستريسر . و يوسف شحات . اللذين ناقشاني في هذا العمل كله وأصلحا ترجمتي للنصوص



## التراجم الأرسططالية المنسوبة إلى ابن المقفع<sup>(١)</sup>

للأستاذ بول كرووس

في الملاحظة المعصلة الواردة بصحيفة ١٩٨ ( من مقال جيريل عن ابن المقفع ) يناقش جيريل المسألة الآتية : هل الرواية القائلة بأن ابن المقفع ترجم جزءاً من مؤلفات أرسطو إلى جانب ما ترجمه من كتب فارسية أدبية أمثال كالية ودمنة وخداي نامه الخ . تقوم على أساس صحيح ؟ وبالنظر إلى أن إنتاج ابن المقفع أدبي كله فقد رأى المؤلف من غير المحتمل أن تكون هذه النسبة صحيحة ، دون أن يقدم مع ذلك دليلاً يبريد ما يذهب إليه . ودون أن يحاول خاصة أن يفسر وجود الملاحظات قيمة ، في هذا الباب . لدى المؤلفين المسلمين . وفيما يلي نص كلامه : « ومن هذا لا نستطيع أن نستخلص أن ابن المقفع كان يعرف اللغة السريانية ، التي بها كانت تكتب غالباً هذه التراجم والمختصرات للنصوص الفلسفية اليونانية . أما حوار وجود ترجمة فلولية لهذه الكتب كما زعم فخر بن من قبل ، وكما تقتصر التراجم العربية والإيرانية في الإشارة إليها إشارة ضئيلة ، فهذا فرض يعتبر اليوم غير مزيد بالوثائق الكافية . وسنرى أن السبب الذي من أحله نسبت تراجم أرسططالية إلى ابن المقفع راجع إلى خطأ وقع فيه المتأخرون من المؤرخين الإسلاميين . وأول المصادر التي تشير بوضوح إلى تراجم ابن المقفع هذه ، طبقات

(١) [هذا البحث تمليك من المؤلف الذي كتبه الأستاذ فرسكو جيريل بعنوان « مؤلفات ابن المقفع » ونشره في « مجلة الدراسات الشرقية » المجلد ثلث عشر ( سنة ١٩٣٢ ) من ١٩٧ إلى من ٢١٧ .

وقد نشر هذا البحث في المجلد عينها المجلد الرابع عشر ( سنة ١٩٣٤ ) من ١ إلى من ١٤ بعنوان « حول ابن المقفع » . ويقسم إلى قسمين : القسم الخامس مسألة تراجم الأرسططالية ، وهو الذي نورد ترجمته فيما يلي ، وقسم يتعلق باب برزويه في كتاب كالية ودمنة ( من من ١٤ إلى من ٢ ) .

لأهم ، لصاعد الأندلسي حيث يقول مؤلفه ( طبعة لويس شيخو بيروت سنة ١٩١٢ ) ص ٤٩ :

« فأما المنطق فأول من اشتهر به في هذه الدولة ( الدولة العباسية ) عبد الله بن المقفع ، الخطيب الفارسي ، كاتب أبي جعفر المنصور <sup>(١)</sup> . فإنه ترجم كتب أرسططاليس المنطقية الثلاثة ، التي في صورة المنطق ، وهي كتاب قاطيفوريوس وكتاب باري أرميناس وكتاب أنولوطيف . وذكر أنه لم يترجم منه إلى وقته إلا الكتاب الأول فقط . وترجم كذلك المدخل إلى كتاب المنطق ، المعروف بالإيساغوجي لفرغوريوس الصوري ، وغيرهما ترجم من ذلك عبارة سهلة ، قريبة المأخذ . وترجم الكتاب الهندي المعروف ، بكيلة ودمنة ، وهو أول من ترجم من اللغة الفارسية إلى اللغة العربية . وله تأليف حسان منها رسالة ، في الآداب ، و ، السياسة ، ومنها رسالته المعروفة ، بالنيمة ، في طاعة السلطان <sup>(٢)</sup> .

ولم يفعل المتأخرون أكثر من أنهم نقلوا هذه الفقرة نصها ، فإن القفطي في تاريخ الحكماء ( طبع ليرتات لينك سنة ١٩٠٣ ) ص ٢٢٠ يكاد يوردها حرفياً تحت اسم ، عبد الله بن المقفع <sup>(٣)</sup> . وكذلك فعل ابن أبي أصيبعة في كتاب عيون الأنباء ( طبع في مصر ، بالقاهرة سنة ١٨٨٢ ج ١ ص ٣٠٨ تحت اسم : برزويه ، .

فإن أين استقى صاعد إذن هذه الرواية ؟ في فهرست لابن النديم فصل

(١) كان ابن المقفع ، كما يقول فهرست (ص ١١٨) في خدمة عبد الله بن علي . وكان يعمل ضد سياسة المنصور ؛ راجع مايقوله جبريلي في المقال المذكور ص ٢٤٩ وراجع ماسنورده بعد من تفسير محتمل لأقوال صاعد الخاطئة .

(٢) راجع مقال جبريلي فيما يتصل بترجم ابن المقفع عن الفارسية ، وبكتبه التي ألّفها هو . فهو يفصل القول في هذا .

(٣) ولا ينقصه إلا ملاحظة أن المقولات كانت ترجت قبل أن يترجمها ابن المقفع .

طويل عن ابن المقفع ، تحدث فيه المؤلف عن حياته ومؤلفاته . ولكنه لم يذكر كلمة واحدة عن ترجمته لمؤلفات فلسفية ( ص ١١٨ طبعة فيلجل ) . ويقول خصوصاً إن ابن المقفع كان أحد المترجمين عن الفارسية . وفي ص ٢٤٤ أيضاً يضعه على قمة ثبّت المترجمين من الفارسية إلى العربية .

غير أننا نجد في موضع آخر من فهرست ملاحظات يبدو لأول وهلة أنها متشابهة لما يقوله صاعد . في ص ٢٤٨ من ٢٧ و ص ٢٤٩ من ٤ يُذكر ابن المقفع من بين الذين اختصروا قاضيفورياس وباري أرمينياس<sup>(١)</sup> ويؤيد هذه الملاحظة ما يقوله الجاحظ في كتاب الحيوان ( طبعة القاهرة سنة ١٣٢٣ هـ ج ١ ص ٣٨ . وفي الموضع عينه يورد الجاحظ ( المتوفى سنة ٢٥٥ هـ ) - الذي كان قريباً جداً من هذه الواقعة ، والذي ربما يكون قد عرف معظم المترجمين المتأخرين - معرفة شخصية . . . نقداً تحليلياً لمسألة الترجمة وقيمة ما ترجم عن اليونانية . فيقول مثلاً إن التراجم لا يمكن مطلقاً أن تغني عن النص الأصلي لأن ذلك ( وهذه الفكرة تعتبر حديثة جداً ) يفترض أن فهم المترجم هو بعينه في درجة فهم الذي يُترجم عنه . قال الجاحظ : « فمضى كان رحمه الله تعالى ابن البزريق<sup>(٢)</sup> وابن قاعة<sup>(٣)</sup> »

(١) راجع أيضاً مقال اشفيشيفير في « نشرة المركزية عن المصنوعات » سنة ١٨٩٣ من ٣٨ ملحق رقم ١٢ M. Steinschneider, Centralblatt f. Bibliothekswesen, Beiheft 12.

(٢) أبو زكريا يحيى بن (١١) البزريق ، مترجم مشهور في أوائل القرن الثالث . راجع M. Steinschneider, ZDMG, L ( 1896 ) p. 281 , s. v. Batrik.

وراجع أيضاً كتاب سارنون : « مقدمة إلى تاريخ العلوم » ج ١ ص ٥٦ . وما أورده هناك من أسماء كتب .

O. Sarton, Introduction to the History of sciences (Washington 1927) 1, P. 556.

(٣) عبد المسيح بن عبد الله بن قاعة الحمصي . اشتهر على الخصوص بترجمته لكتاب « الربوبية » المنسوب لأرسطو . راجع فهرست من ٢٤٤ من « تم مقال اشفيشيفير المذكور أعلاه ص ٤٠٠ وكذلك تاريخ الأدب العربي لبروكلمان ج ١ ص ٣٠٣ .

وأبو قرزة<sup>(١)</sup> وابن قمر<sup>(٢)</sup> وابن وهيب<sup>(٣)</sup> وابن المقفع مثل أرسطاطاليس :

(١) لا أعرف مترجماً بهذا الاسم . فهل المقصود به ثيادورس أسلف حران ( سنة ٧٤٠  
— سنة ٨٥٠ ) ؟ أجمع في هذا بحث حران عن « كتاب ثيادورس أبي فرقة الميرية »  
G. Grai, *Die arabischen Schriften des Theodor Abu Qurra* (Forschungen  
zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte, XI, Paderborn 1910.  
القهرست مترجم الكتاب أنطونيوس<sup>(٤)</sup> « ثيادورس » ( من ٤٩٠ ، من ٦ ) ولكن لعله  
مخاري ( القهرست من ٢١١ من ١٩ ) راجع أيضاً

Steinschneider, *Centralblatt f. Bibliothekswesen* Beih. 12, p. 41.

(٢) أظن أنه لابد وأن يكون مترجم هذا . يدريش من هيرير + مطران الموصل .  
الذي يقول القهرست من ٢٤٤ أنه ترجم عدة كتب منطقية وفلسفية . ويذكر القهرست  
فيها خاصة لافيكتورياس وباري أرمياش . ويقول من أن أبي أنسليم ( من ١٠٠٠ من ٢٠٠  
إن ترجمته كانت طرائف من تيشوع . راجع أيضاً Assemani, *Bibliotheca Orientalis* III, 1, pp. 173, 279  
يشوع . أما اسم أبيه « ابن هيرير » . فقد حرف كثيراً ( راجع تعليقات الفيلسوف على  
القهرست من ٢٠٠ من ١٠٠٠ من ١٠٠٠ من ذلك أن ابن هيرير + ابن هيرير + ابن هيرير  
والصورة المشوهة التي أوردها . فخط هذا الاسم : « ابن هيرير + مطران » بمعنى : « ابن  
هيرير + مطران » . ولكن نظيرها . صورة « عيارها » تعريفاً من المساج .

راجع فيما يتعلق باسم هيرير . كذلك كتاب « تاريخ القهرست والعرب » من ٢٢٣  
نعلق رقم . Nöldeke, *Geschichte der Perser und Araber* .

(٣) أميل إلى أن صحيح هذا الاسم هكذا : ثيودلي . وهذا الاسم الأخير ذكره  
القهرست من بيد القهرست من اليونانية ( من ٢١٤ من ١٠٠ ) . ومخصوصات القهرست تعطي  
صورة مشوهة كذلك التي ترجمها عبد الجليل : ثيودلي ، ثيودلي (١) . وكذلك القهرست  
من ٢٤٩ من ٢٧ . ويذكر في تيشوع : « وضع السابق الذكر من ٤٧ تعريفاً أخرى .  
واسم هذا الرجل السكالي ثيودلي من ثوما الحمصي . كان صرخانيا ما يونيا ومنجاً للغة  
المهدى . ومترجم من يونانية إلى سريانية . وذكره القهرست من ٢٤٩ من ٢٧ على  
وجه الخصوص ترجمته لثوماس . راجع كتاب توماس في « تاريخ الأدب السرياني »  
( طبعة يون سنة ١٩٢٣ ) من ٢٤٩ *A. Baumstark, Geschichte der syrischen Literatur*  
وراجع أيضاً مقالة « ماكس مايرهوف في مجلة » « برين » المجلد الثامن سنة ١٩٢٦ من ٧٠٤  
وما بعدها يدوان : « صور جديد في حنين بن إسحق وعصره » .

ومتى كان خالد (١) مثل أفلاطون . . وليس هنا موضع البحث التفصيلي في أقوال الجاحظ الخطيرة هذه (٢) . ويكفي أن نكون قد أثبتنا أن ابن المقفع قد ذكر باعتباره مترجماً لأرسطو في كتاب ألف في النصف الأول من القرن الثالث .

أليس لشكوك جبرئيل إذا ما يبرها ؟ بلى . ولكن حل المسألة معقد أشد التعقيد . ولم يكتشف حتى الآن . والفهرست هو الذي ينير لنا محجة الطريق . ولقد ذكرنا من قبل أن ابن النديم في الفصل الذي أقرده (ص ١١٨) لعبد الله بن المقفع لا يذكر كلمة واحدة عن تراجم يونانية . ومسألة مهمة مثل هاتيك ما كان ابن النديم ليغفلها . وخصوصاً لأنه يذكرها في موضع آخر (ص ٢٤٨ ، ص ٢٤٩) فمن المحتمل جداً إذا أن يكون عدم ذكره لها في الفصل الذي كتبه عن عبد الله بن المقفع دليلاً على أنه لا يعتبر أن مترجم أرسطو هو والأديب المشهور شخص واحد (٣) هذا إلى أنه في ثبت مترجمي كتابي أرسطو (فاطيغورياس وباري أرمينياس) لا يذكر إلا ابن المقفع . لا عبد الله بن المقفع . . ومن هنا كان علينا أن نفترض أننا يازاء شخصين مختلفين ، ولعلهما قريبان ، سمي كل منهما بهذا الاسم الغريب : « المقفع » ، كما سمي أسلافه (٤) .

---

(١) لا أعرف أن مترجماً اسمه خالد قد ترجم كتب أفلاطون . وأحسب أنه ليس لنا أث تفرس أنه خالد بن يزيد الذي تذكر الرواية عنه أنه أمر بترجمة كتب الصفة عن اليونانية والقبطية . في مصر .

راجع فيما يخص هذا كتاب روسكا « عن أصحاب الصفة العرب » ج ١ ، الطبوع عديدة هيدلبرج سنة ١٩٢٤ ، J. Ruska. Arabische Alchimisten, I, Heidelberg, 1924.

أو هل المقصود خالد البرمكي ؟

(٢) أمل أن أستطيع العودة إليها في مناسبة أخرى .

(٣) ليس هذا الفرض مؤكداً تماماً . وبالنظر إلى ما يورده الفهرست ص ٢٤٢ من ٦ حيث يذكر عبد الله بن المقفع مترجمة بعماسية تراجم الكتب المنطقية والطبية يمكن أن يكون ابن النديم لم يقل عن الحقيقة .

(٤) فارتن خصوصاً اسم سوريس بن المقفع أحد كتاب السكينة .

وهذا الفرض يتحقق من ناحية أخرى بسهولة . ففي المخطوطة الحديثة والردية وبالأأسف . رقم ٣٣٨ من مكتبة كلية القديس يوسف بيروت والتي وصفها قزلا في منذ سنوات (١) ، ترجمة عربية لإيساغوجي وقاطيفورياس وباري أرمينياس وأنالوطيقا قام بها محمد بن عبدالله المقفع (٢) وليس ثمة من شك جدى في أن هذا هو المترجم الذى عنه الفهرست والملاحظ .

ومع ذلك فلنستمر قليلا في شكنا هذا في الاسم قبل البحث في مؤلفاته . من المحتمل جداً أن لا يكون محمد بن عبدالله ( بن ) المقفع شخصاً آخر غير ابن الكاتب المشهور (٣) . ونحن نعرف من مصادر أخرى أنه كان لابن المقفع حقاً ابن اسمه محمد . فيذكر الفهرست من ١١٨ س ٢٠ أن كنيته قبل إسلامه هي عمر ثم أبو محمد . أضف إلى ذلك أن ابن خلكان (٤) يتكلم صراحة عن ابنه محمد . غير أننا لا نعرف شيئاً عن حياته . ويعلب على ظنى أن ما برأوى من أن عبدالله بن المقفع كان كاتباً أنصوري . وهي رواية لا يذكرها غير هؤلاء .

Di una presunta versione araba di alcuni scritti di Proflrio e di (١)

Aristotele (Rendiconti della R. Accademia Naz. dei Lincei, Classe di Sc. mor., stor. e filol. Vol. II (1926), pp. 205-213.

(٢) أنظر فرلاى : البحث المذكور من ٢٠٦ : « كتاب إيساغوجي أى كتاب السكيات الخمس ألفوروريوس الصوري وكتاب قاطيفورياس أى كتاب المقالات العشر لأرسطاطاليس بتفسير فرفوروريوس الصوري وكتاب أنالوطيقا أى كتاب تحليل القياس لأرسطاطاليس كلام » ترجمة محمد بن عبدالله المقفع . ( هذا هو النص العرفي ) . ومن الغريب هنا إهمال ذكر باري أرمينياس مع أنها تذكر صراحة فيما بعد وكذلك ذكر « تفسير لكتاب المقولات من عمل فرفوروريوس » ولعل هذا خلط بينه وبين إيساغوجي المذكور من قبل . ويجب طبعا أن نقرأ « المقولات » بدل « المقالات » . ويلاحظ أيضاً ترك « بن » قبل « المقفع » وهذا بينه يتكرر في آخر المخطوطة .

(٣) وقد افترض فرلاى أيضاً هذا الفرض ( من ٢١٣ ) دون أن يحققه بالتفصيل .

(٤) طبع مستنسخه تحت رقم ١٨٦ ( ج ٢ من ١٥٧ بأسفل ) حيث يتكلم عن قصيدة لم يعلمها ابن المقفع وأما عملاً ابنه محمد بن عبدالله بن المقفع . كذلك يشير ابن خلكان إلى قصيدة أخرى له تحت رقم ١٦٦ ( ج ٥ من ١٢٢ ) حيث يكتب مستنسخه « المقفع » بدل « المقفع » . فإذن كذلك جبريل . المقال المذكور . من ٢٤٠ تعليق رقم .

الذين يعزون إليه ترجمة أرسطو . أقول يعلب على ظني أن هذه الرواية تتعلق في الواقع بابنه محمد لآبه هو . وذلك لأنه إذا كان عبد الله بن المقفع كما رجح ذلك جيريل ( في المقال المذكور ص ٢٤٧ ) قد توفي سنة ١٣٩ هـ . فمن المحتمل جداً أن يكون ابنه هو الذي خدم الخليفة المنصور المتوفى سنة ١٥٨ هـ .<sup>(١)</sup>

ولكن لارجع الآن إلى ماهو مكتوب في المخطوطة البيروتية . ولنبحث عما إذا كان محتواها يبرر ما في العنوان . ولا مندوحة لي ها . وبالأأسف . عن أن أقصر على الفقرات التي أوردتها قبل لاني في بحثي .

بين فرلاني أن مانحن شددته ليس ترجمة لكتب أرسطو المذكورة . وإنما هو تلخيص موجز لشرح لها . وهذا يتفق مع ما يورده "تكملة" من أن ابن المقفع قد ألخص قاطيع فورياس . وباري أرمياس بحسب . ولم يكن بعد معلوماً لابن التميم أن المسألة ليست مسألة هذه الكتب نفسها وإنما مسألة شروح عليها .

ولا نستطيع أن نقول ماهو هذا الشرح الأرسططالي الذي عمل في العصور المتأخرة . لأن ما أوردته فرلاني من فائحات الفصول لا يسمح لنا بمقارنة دقيقة . وقد أشار فرلاني نفسه ( ص ٢٠٨ ) في مقدمة شرح المقولات إلى تقابل ونشابه بينها وبين شرحي يحيى النحوي وشرحيه من الرأس عيني . ولكن يتضح من فقراته أن شرح إيساغوجي لفورفوروس قد صنع على صورة شروح المتأخرين من القدماء أعني أولاً ( ورفات ٢ - ١٢ ) مقدمة عامنة في الفاسفة مع حدود الفلسفة وتقسيم العلوم . ثم ( ورفات ١٢ - ٢٠ ) بحث

(١) أنظر قبل ص ١٠٢ ونعنا ليجريي يوجد ما يشبه هذا في ترجمة الزمان لابن الجوزي ( مخطوطات المتحف البريطاني ، ملحق . رقم ٢٤٣٧٧ . ص ٢٨٦ - ٢٨٧ If. 286 ) . وقد فضل الأستاذ هـ . ١ . ر . جب فبعت إلى بهما الموضع الذي يذكر فيه حقا أن ابن المقفع كتب أيضا لأبي جعفر . ولكن هذه الرواية نشأت من خطأ ابن الجوزي وهو الذي ينسب إلى ابن المقفع أنه كتب الأمان لعبد الله بن علي ( انظر جيريل في المقال المذكور ) باسم المنصور .

في كليات فورفوروريوس الخس<sup>(١)</sup>، وإذا كان مكتوباً في نهاية الجزء الأول من المخطوطة (ورقة ٢٠) : « تم كتاب إيساغوجي ، فالأدق طبعاً أن يقال : « تم شرح كتاب إيساغوجي ، وليس من غير الممكن أن يكون شرح إيساغوجي ليحيي النحوي قد كان أساساً لهذا الجزء الأول . ذلك الشرح المنقود الذي لعب دوراً رئيسياً عند السريان والعرب من بعد ، كما كشف عن ذلك بونميشترك<sup>(٢)</sup> . غير أننا لا نستطيع وبالأأسف أن نعقد المقارنة بين هذا الجزء وبين ما نشره بونميشترك من شذرات .

أما شروح ياري أرميناس وأبالوطيقا فسفينة . إذ يشمل كل شرح مائة ورقة تقريباً من المخطوط . ولا يوجد التوقيع إلا في الورقة ٢٥٥ حيث يذكر اسم المترجم محمد بن عبد الله ( بن ) المقفع من جديد . وسنحدث عن هذا فيما بعد .

والسألة الآن هي : هل ترجمة أو تلخيص شروح الكتب المنطقية الأربعة صحيحة النسبة إلى من نسبت إليه أو هي قد نسبت في زمان متأخر إلى مترجم قديم ( هو هنا محمد بن عبد الله ( بن ) المقفع ) ؟ إن قرلاني لا يشك في أن هذه النسبة صحيحة . فمن العريب حقاً أن يلجأ متحل متأخر إلى رجل مجهول كل الجهل مثل محمد بن عبد الله بن المقفع فينسب إليه تأليف ما أنشأه بدل أن ينسبه إلى مترجم مشهور أو حتى . اعتماداً على موضع الفهرست الغامض المعنى ، إلى أن المقفع الأديب المشهور . ونستطيع كذلك أن نسوق الدليل مستندين إلى أسباب تصل بالنص ذاته ، أي اعتماداً على النقد الداخلي .

فلاحظ أولاً أن الكتب التي عني بها المترجم في مخطوطتنا هي إيساغوجي لفورفوروريوس والكتب الثلاثة الأولى من الأورغانون لأرسطو

(١) يقدم لنا قرلاني في ٢٠٧ فاتحات ماقالة عن الجفس والعرض العام .

A. Baumstark, *Aristoteles bei den Syrern vom V bis VIII. Jahrhundert* (٢)

(Leipzig 1900), p. 156ff. ١ ( أرسطو عند السريان من القرن الخامس حتى القرن الثامن

ج ١ ، طبعة ليشك سنة ١٩٠١ م ١٥٦ وما يليها ) .



ولا يتضح من ملاحظات فرلاني الضئيلة أن المخطوطة تحوى شرح كل أنالوطيقا ومثل هذا الاختيار لم يقع عرضاً واتفاقاً . فإننا نعرف من بحوث مايرهوف (١) أن المدارس الملحقة بالأديرة السريانية لم تكن تعنى بغير هذه الكتب قراءة وشرحاً . وأن ذلك راجع في غالب الظن إلى تقاليد اسكندرانية متأخرة . والسبب في هذا يعود أولاً وبالذات إلى اعتبارات دينية كما يظهر مما يذكره المصدر ( الفارابي ) الذي اعتمد عليه مايرهوف وهو أن دراسة أرسطو في الإسكندرية قد قصرت على هذه الكتب بقرار من أحد الجامع الدينية . ولم تكن هذه السنة قد قضى عليها بعد حتى في عصر الفارابي نفسه . وقد ظل أرسطو عند السريان كما كان عند العصور الوسطى اللاتينية رجل منطلق فخب والمسلون هم الذين استباحوا وحدهم هذا الخى فأقبلوا على كل ما كتبه أرسطو ( اللهم إلا في السياسة ) .

وهذه الحقيقة تتفق تماماً مع هذه العبارة المكتوبة في الورقة رقم ٢٥٥ من مخطوطنا ( فرلاني ص ٢١٢ ) قبل التوقيع كخاتمة للكتاب : « تم كتاب أنولوطيقا » (٢) وليس بعده من هذه الكتب إلا كتاب أفود الطبعي ولم يمنعنا من استقرائه إلا ما قدمنا في صدر الكتاب جماعاً رأينا كافياً عن التفسير . وقد أخطأ فرلاني حين زعم أن « أفود الطبعي » يقصد به كتاب الطبيعة لأرسطو ، فيجب لهذا أن يستدل بها « السمع الطبعي » . فلاحظ أولاً أن ذكر كتاب الطبيعة بمناسبة الكتب المنطقية ليس له معنى . ونلاحظ ثانياً أن التسمية العربية القديمة لكتاب الطبيعة التي كنا نتظرها هنا هي بالتأكيد « سمع الكيان » وليس « سمع الطبعي » أو « السماع الطبعي » (٣) . وواضح

(١) « من الإسكندرية إلى بغداد » ( وهو البحث السابق )

(٢) أنولوطيقا : أنولوطيقا

(٣) لا يعرف النهرست ( ص ٢٥٥ من ٢٠ وما يليه ) إلا العنوان : السماع الطبعي ،

كذلك في ص ٢٤٤ من ٦ حيث الكلام عن ترجمة قديمة لكتاب الطبيعة من عمل سلام =

جداً أن أفود الطيبي ، يجب أن تصحح باللفظ أفود بقطيقي أو ما يشبهه وهو كتاب التحاليل الثانية لأرسطو . ذلك لأن العبارة هي : تم كتاب

الأبرص . ولا تدرى متى ظهرت ترجمة العنوان على هذه الصورة لأول مرة . ولكن عنوان مخطوطة ليدن رقم ١٤٣٣ ( شرح السماع الطيبي ) التي يذكر فيها أن المترجم هو حين يجل بنا إلى القول بأن هذا أو واحداً قريباً منه هو أول من استعمله . أما في الروايات القديمة فلم نأجد دائماً : سمع الكيان . وهكذا لدى اليعقوبي في تاريخه ( طبع هونسا ، ليدن سنة ١٨٨٣ ) ج ١ ص ١٤٨ س ٧ وبوضعه بقوة : وهو الخبر الطيبي ( أظن كذلك م . كلامروت Klamroth في المسألة : Über die Auszüge aus griechischen Schriftstellern, bei der al-Ja'qubi, ZDMG, XLI (1887), p. 428 ، وفي الاختصاصات الموجودة في كتب جابر ابن حيان عن كتاب سماع الطيبي وخصوصاً في كتاب البعث ( مخطوطة جاراثة رقم ١٧٢١ ، ومنها نسخة التصوير الشسي في مكتبة داربرج ) ورنة رقم 23٨ إلى غير ذلك . وفي تبث كتب أرسطو لطيطيوس العربي الذي يظهر أن المخطوطي نلله من ٤٢ وما يليها ، وابن أبي أصيبعة - ١ ص ١٧ وما يليها عن ترجمة قديمة جداً بوجود العنوان هكذا : سمع الكيان . في المخطوطي من ٤٤ ص ١٧ وفي ابن أبي أصيبعة ج ١ ص ٦٨ س ٥٠ ، ( أظن أيضاً فهرس Wenrich في كتابه De auctorum graecorum versionibus (et Commentariis, p. 147 ، والتجدير بالملاحظة على وجه الخصوص ، ما يذكره المخطوطي من ٣٨ س ٩ : كتاب سماع الطيبي وهو المعروف بسماع الكيان )

ومن التأخرين ذكر حامى خليفة ( طبعة ليلج ) ج ٢ ص ٦١٩ رقم ٧٢٥٨ سمع الكيان باعتباره اسماً لشرح الإسكندر الأفروديسي ثم في ٥ ص ٩٥ رقم ١١٠٩٣ اسماً لكتاب أرسطو . وإلى جانب هذا نجد في ٥ ص ٩٥ رقم ١٠١٩٠ العنوان المتأخر : كتاب سماع الطيبي . ولحمداً من زكريا لرابي ككتاب اسمه كتاب سمع الكيان كان مقدمة في الطبقات ( أظن فهرست من ٢٩٩ ص ٢٢ ، المخطوطي من ٢٧٣ ص ٤١١ ابن أبي أصيبعة - ١ ص ٣١٥ س ٣١ ، وكذلك أظن فهرست كتب الرازي في رسالة البيروني ( مخطوطة ليدن رقم ١٣٣ ، أظن J. Ruska, el-Biruni als Quelle für das Leben und Werk (die schillen al-Biruni, in Isis (1923), p. 25 ff. ) كذلك في رسائل أخوان الصفا يوجد نفس العنوان ، فترسالة الأولى من الجزء الثاني خصوصاً ، وعلى الأقل في التلخيص في مفتح رسالة الثانية ( طبعة بوماني ج ٢ ص ١٦ ) نسمى رسالة سمع الكيان .

أما أن سمع الكيان هو اسم ترجمة القديمة قبل عليه ترجمة المخطوط اليوناني *epuois* ( كيان ) المأخوذ عن اللفظ السرياني كيما ، ولم يحتفظ بها في الاستعمال القوي المتأخر إلا نادراً . وعطابق هذا ما أراد من أن جابراً في اقتباساته يسمى كل كتاب من السماع الطيبي باسم مشتمل الذي يجب أن يقرأ ميمر الأخوذ من الكلمة السريانية ميمراً وينقلب على الظن أن اقتباسات جابر مأخوذة عن ترجمة حمزة من سماع الطيبي أمجد الميمر بن ناعمة ( أظن قبل من ١٠٣ تطبيق ٣ ) هذه الترجمة التي شهد بوجودها الفهرست ، وفي ترجمة عبد المسيح لكتابات التولوي في المخطوطة إلى أرسطو تسمى الفصول باسم ميمار ( أظن في هذا )

أنوثوطيقا وليس بعده من هذه الكتب إلا كتاب أقود الطبعي ولم يمنعنا من استقرائه ( انظر دوزي ، ج ٢ . ص ٣٤١ ) إلا ما قد قدمنا في صدر الكتاب جماعاً رأينا ( عليها : رأينا ) كافياً عن التفسير . . . ويؤسفنا حقاً أن لا تكون هذه المقدمة قد حفظت في المخطوطة البيروتية . ففيها لا بد وأن نجد أسباب الإعراض عن استقراء كتاب أبود بقطيعة . ولكن ألا يمكن أن تكون الكلمة جماعاً محرفة وأن صحتها : إجماعاً . بمعنى قرار لمجمع ديني أو مانحو ذلك ؟<sup>(١)</sup> وعلى كل حال فإن هذه الحقيقة وهي أن الكلام في مخطوطتنا عن كتب الأورغانون الثلاثة الأولى وعن إيساغوجي فاسب . تدل على أن الكتاب الذي أمامنا يتصل بأقدم حالة كانت عليها الكتابات الأرسططالية الإسلامية ويفضي بنا إلى نفس النتيجة التي نتجت في اصطلاحات الكتاب . وقد نبه مر لافي ( ص ٢١٠ ) إلى مسألة هي : أن المترجم يعبر في الكتاب كله عن معنى جوهر بلفظ « عين » بينما نجد دائماً في كل الترجمات الفلسفية الكلمة الفارسية جوهر . وهذه مسألة على أعظم جانب من الأهمية . إذ أن في الكتب الإسلامية غير الفلسفية وخصوصاً كتب الكلام والتصوف والغوص الإسلامي نجد حقاً لفظ ( عين ) يستعمل مرادفاً للفظ جوهر ( وذات ) . ولكن هذا الاصطلاح غريب عن كتب الترجمة المتأخرة وعن الفلسفة الأرسططالية الإسلامية التي قامت عليها . لذلك كان علينا أن نستنتج أن كلمة « عين » انتقلت

A. Baumstark, Zur vorgeschichte der arabischen (Theologie des Aristoteles) —

in *Oriens Christianus*, II (1902), p. 188 . وسأعتمد عن هذه المسألة في ترجمة أخرى طويلاً — وانظر فيما يتعلق عموماً بتاريخ السماع الطبيعي لأرسطو عند المسلمين كتاب اشتينغيفر عن « الترجمات العربية عن اليونانية » الكراسة رقم ١٢ الملتقة « بالفترة المركزية » عن المسكان « ابتداء سنة ١٨٩٣ » ص ٥٠ .

M. Steinschneider, Die arabischen Übersetzungen aus dem Griechischen, Zwölftes Beiblatt zum Centralblatt für Bibliothekswesen.

(١) لارن من القارقي الموجود لدى ابن أبي أصيبعة ( ج ٢ ص ١٣٠ ) والذي أورده مايرهوف : « واجتمعت الأساقفة ونشاوروا الخ » ( ص ٤٤ من هذا الكتاب ) . ومن المؤكد أن المخطوطة الأخيرة ليست من عند المترجم ولكنها كانت في الأصل .

إلى الدراسات الفلسفية في الإسلام في أول عهدها ثم طردتها من بعد كلمة  
« جوهر » من العلوم الفلسفية بالمعنى الدقيق .

هذا إلى أن الكلمات الأولى لشرح إيساغوجي التي أوردها فرلاني ص ٢٠٦  
وهي : « إن لكل صناعة متاعاً ، تصلح أن تكون ترجمة لنص أصلي مشابه  
مثل العبارة الآتية الواردة في شرح أمونيوس للألفاظ الكلية الخمسة  
Ἐξήγησις τῶν πέντε κινῶν Commentaria in Aristotelem Graeca  
(πῦσα ἐπιστήμη καὶ) τέσσα وهي : IV, 3, ed. A. Busse  
ص ١٨ س ١٨ : « τὸ τεχνικὸν ποιεῖ μὲν τὸ ἐξ ἑξῆς (καὶ τέλος)  
ὁδοκαίμενον . ولفظ ὁδοκαίμενον قد ترجم  
هنا بلفظ « متاع » ، بينما الاصطلاح العربي المستعمل في ترجمة هذا اللفظ هو  
« موضوع » ، والجدير بالعناية أيضاً ذلك التقسيم الموجود في الورقة السابقة  
من المخطوطة (فرلاني ص ٢٠٧) ونعني به تقسيم العلوم إلى (١) حكمة تبصر<sup>(١)</sup>  
القلب وتفكره و (٢) حكمة ( حركة القلب وقوته . ويقصد بهما العلوم  
النظرية والعلوم العملية<sup>(٢)</sup> . ويمكن التوسع في بيان سلسلة المحاولات الأولى  
لترجمة المصطلحات اليونانية الفلسفية والتي أبدل بها غيرها من بعد ، إذا ما  
أخصصنا الكتاب كله لبحث دقيق . ولكن ما ذكرناه من مصطلحات كاف  
لتوكيد تاريخ المخطوطة الذي أثبتناه بأدلة أخرى . غير أنه ليس لنا أن نستنتج  
من قدم مصطلحات المخطوطة أن الترجمة لم تكن كغيرها عن اليونانية أو

(١) تبصر : تبصر . في هذا الجزء . بوجه خاص أخطاء عدة لم يصححها فرلاني ( في  
س ٦ يقرأ بديل ببيت « وفي س ٦ ( الدواب ) بدل ( الذوات ) » وفي س ١٠ :  
و ( الصورة ) بدل و ( الصورة ) .

(٢) إن الطريقة التي بها نترجمها المصطلحات اليونانية طريقة خاصة . « (تبصر) و (تفكر) »  
ترجمة مزدوجة لكلمة Θεωρητική (نظري) في الاستعمال القوي العربي ( خصوصاً  
القرآني ) هو حامل هذا الإدراك (Θεωσία) . وفي ذكر أسماء العلوم هنا نجد في السطر  
الساكن ( علم القلب ) الذي يظهر أنه الأولويات وهنا أيضاً نجد استعمال تعبير قرآني بينما  
ترجم اليتافريقا في عصر متأخر باسم العلم الإلهي أو علم ما بعد الطبيعة .

السرانية وإنما كانت عن اللغة الفارسية الوسطى كما يرى فرلاني<sup>(١)</sup> إذ أن مسألة ترجمة لفظ *origia* اليوناني (ومعناه جوهر) لا بلفظ جوهر الفارسي وإنما بلفظ عين، العربي تدل على العكس من هذا تماماً. ولدينا وثيقة سنورها فيها بعد ثبيل بنا إلى القول بأن ترجمة (أو تلخيص) محمد بن عبد الله (بن) المقفع كانت عن أصل يوناني.

وتوقيع المخطوطة يؤيد بطريقة ما كنا لننظرها كل ما وصلنا إليه من نتائج حتى الآن. وهأنذا أورد من جديد النص المشهور. وبالألفب الذي طبعه فرلاني ص ٢١٢، وفيها بعد سأحدث عن التصحيحات الواجبة: تمت السكتب<sup>(٢)</sup> الثلاثة من ترجمة محمد بن عبد الله المقفع، وقد ترجمها بعد محمد، أبو نوح الكاتب<sup>(٣)</sup> النصرائي. ثم ترجمها بعد أبي نوح، سلم<sup>(٤)</sup> الحراني صاحب بيت الحكمة ليحيى بن خالد البرمكي<sup>(٥)</sup> السكتب الأربعة<sup>(٦)</sup> كلها قبل هؤلاء الترجمتين الذين تسكناني الملكاني النصرائي.

وفي هذا النص نصنصدم أول ما نصنصدم بالكلمات التالية لهذه العبارة: صاحب بيت الحكمة، والكلام هنا عن ترجمتين للسكتب الثلاثة الأولى من الأورغانون قام بها أبو نوح وسلم بعد ترجمة محمد لها. أما عن هذين المترجمين فستحدث فيما بعد، ولكنني أن تشير هنا إلى أن بيت الحكمة الذي كان يرأسه

(١) السكتب عنه ص ٢١٣: «أما أن السكتب التي حلفتها ذات صلة ما بفارس فيبدو واضحاً بسرعة، والأصطلاحات الفلسفية التي تصادفها فريدة ومختلفة عن تلك التي تراها في كتب المشائين من العرب، فلا يمكن إلا أن ينكر أن الترجمة الزعم لهذه السكتب التي حلفتها كان ابن مترجم كالملة ودمنة - فإذا كانت الحان كذلك فإن الترجمة تكون عن الفارسية الوسطى. ولعلنا نفهم على أصل مكتوب بالفارسية الجديدة وقم بها رجل كان أكثر معرفة بالفارسية منه بالعربية».

(٢) السكتب: كتب

(٣) السكتب: الكتاب

(٤) هكذا قديراً، بدلاً من (سلة) الموجود بالمخطوطة. كما سنبين فيما بعد.

(٥) البرمكي: برمكي.

(٦) السكتب: الكتب.

سلم إنما أنشأه المأمون . لذلك لا يمكن أن تكون ترجمته لكتب أرسطو قد عملها ليحيى بن خالد البرمكي المتوفى سنة ١٩٠ هـ ( - سنة ٨٠٥ م ) على أكثر تقدير . هذا إلى أن العبارة : « قبل هؤلاء المترجمين » تدل على أن الكلام هنا أيضاً عن ترجمة محمد في مقابل المترجمين الآخرين . لذلك يبدو جلياً أن من الواجب أن نفترض وجود نقص في النص قبل لفظ : « ليحيى » وفي هذا النقص كان الحديث أيضاً منقطعاً بأعمال محمد بن عبد الله ( بن ) المقفع وعلى هذا أميل إلى إكمال النص هكذا : « وقد ترجم محمد بن عبد الله المقفع . ليحيى بن خالد البرمكي » الكتب الأربعة كلها .

وتمت عقبة أخرى تصطدم بها . تلك هي في الذكوات الأخيرة وخصوصاً في اللفظ : « تكسائي » . فإنا نتظر بعد كلمة « الذين » فعلاً فاعله ، الملكاني التصرفي . فهل هذا الفعل موجود حقاً في اللفظ المحرف « تكسائي » ؟ أو أن هذا اللفظ يدل على اسم هذا الملكاني المحرف أو رتبته الكهنوتية . وأن الفعل قد تركه الناسح سهواً ؟

ويبدو لأول وهلة مما هو وارد في التوقيع أننا بصدد شيء قديم قد كتب في عصر المأمون قبل أن يقوم « الكندي » حين بتفسير هذه الكتب وتلخيصها . وإلا ذكرت أسماؤهما حتماً . وهذا التوقيع يسمح لنا بأن نلقي نظرة على « التقاليد الأرسطائية » القديمة في الإسلام بطريقة واضحة لا يدسرها لنا أي مصدر آخر .

ولم يكلف فرلاني نفسه عناء تحقيق شخصيات المترجمين المذكورين إلى جانب محمد بن عبد الله ( بن ) المقفع . غير أننا نعرف الكثير عن هؤلاء : فسأقدم الملحق تصاحب بيت الحكمة <sup>(١)</sup> معاصراً للمأمون ويقول عنه

(١) أنظر فيما يتعلق بهذه أنشأة عمية إلى أسماء المأمون :

A. Müller, *Der Islam in Norgerland und Mesopotamien* (Berlin 1885), I, p. 311; O. Pinto, *la biblioteca degli Arabi nell'età degli Abbassidi* (Biblioteca XXX, 1928).

p. 12 f. فريد رفاعي ، عصر المأمون ( طابعه : القاهرة سنة ١٩٢٨ ) ج ١ ص ٣٧٥ .

الفهرست ص ١٢٠ س ١٧ إنه كان وثيق الصلة بسهل بن هارون الكاتب المشهور وصاحب خزانة الحكمة الباعون . ويروى عنه في الموضوع نفسه أنه كان يترجم خصوصاً من الفارسية إلى العربية . ولعل هذا يتصل بالمقتطفات التي عملها من كتيبة ودمنة كما يروى صاحب الفهرست ص ٣٠٥ س ١٩ الذي ذكر عنه أيضاً في ص ٢٤٣ س ١٢ ( = ابن أبي أصيبعة ج ١ ص ١٨٧ س ٥ ) أنه أرسل إلى القسطنطينية مع غيره من العلماء في طلب كتب المؤلفين اليونانيين من أجل ترجمتها . ويذكر الفهرست كذلك في ص ٢٦٨ س ١ ( = ابن القفطي ص ٩٧ س ٢٢ ) أنه كلف بإصلاح ترجمة قصيدة الجحش . ويخطئ استيغدير <sup>(١)</sup> حين يحسب أنه هو سلام الأبرص المترجم <sup>(٢)</sup> أما أنه من حتران فذلك سالا نعله إلا من التوقيع الموجود بنهاية مخطوطنا .

والذي سبق سلفاً في ترجمة كتب أرسطو هو . علي حبيب رواية هذا التوقيع . أبو نوح الكاتب النصارى . . ونستطيع أن نحقق شخصيته يقيناً . فإن الجليلي حنيانوس الأول ( المتوفى سنة ٨٢٣ هـ ) الذي قال حظوة كبرى لدى المهدي وهارون الرشيد <sup>(٣)</sup> . والذي أمره الخليفة بترجمة كتب أرسطو إلى العربية . يتحدث كثيراً في مجموع رسائله التي حفظ منها ثمان وخمسون رسالة <sup>(٤)</sup> عن هذه الترجمات . ويذكر بجانب هذا أن الذي ساعده في هذا هو

(١) *Centralblatt f. Bibliothekswesen*, ١2. Beiheft p. 50, Anm. 240 b.

(٢) أنظر فيما يتعلق بهذا الفهرست ص ٢١٤ س ٥ حيث يتحدث عن ترجمته لكتاب السماع الطيبي . كذلك ابن أبي أصيبعة ج ١ ص ١٦٠ س ١٨٤ ، ٢٠٠ س ٢٤٠ ، ٢٠٤ س ٢٣٥ ثم كتابه الأغاني ص ٥٠ س ٥٠ ، ج ٦ ص ٧٠ و ص ٧٨

(٣) أنظر بحث برون عن حنيانوس الأول الجليلي ورسائله في مجلة المشرق المسيحي المجلد ١٩ (سنة ١٩٠١) ص ١٣٨ — O. Braun, *Der Kutholikos* ١٨٤

*Timotheos I. und seine Briefe in Orients Christianus* : N. Labourt, *De Timotheo Nestorianorum patriarcha et christianorum orientalium Conditione sub chaliphis*

A. Baumstark, *Geschichte* : خصوصاً ص ٢٥٧ وأخر إجمالاً (Ponn 1922).

per syrischen Literatur (Konn, 1922), p. 217.

(٤) يقدم لهارون O. Braun عرضاً موجزاً لكتاب المذكور ص ١٤٩ وما بعده .

أبو نوح . فهو يتحدث بوجه خاص في الرسالة ( رقم ٤٣ من المجموعة ) التي أرسلها إلى القسيس قتيون . عن ترجمة كتاب طويقا لأرسطو إلى العربية (١) وهأنذا أورد فيما يلي الجزء الخاص بهذه الترجمة قال : « أمرنا الخليفة (٢) بترجمة كتاب طويقا لأرسطو الفيلسوف من السريانية إلى العربية . وقد قام بذلك بعون الله الشيخ أبو نوح (٣) نحن فيما يختص بالسريانية قليلا وهو به كله فيما يختص بالسريانية والعربية (٤) وقد انتهى العمل . ولو أن غيرنا قد قام بترجمة هذا الكتاب إلى العربية ( وقد كتبنا لك من قبل في هذا وأخبرناك كيف كان ما كان ) إلا أنه (٥) لم ير حتى أن هذه الترجمات جذيرة بالاطلاع عليها فهي غثة لا من ناحية الالتفات بحسب بل من ناحية المعاني كذلك لصعوبة الموضوع من جهة . . . وقلة دراية من قاموا بها من جهة أخرى .

ونجد أبا نوح مذكورا أيضاً في مواضع أخرى من رسائل طيماثاوس (٦)

---

= وقد تحدث برون أيضاً عن مجموعة من هذه الرسائل : *Ein Brief des Katholikos Timotheos über biblische Studien des 6. Jahrhunderts*, in *Or. Chr.* I, pp. 290-313; *Briefe des Katholikos Timotheos I*, in *Or. Chr.*, II, pp. 1-32; III, pp. 1-15; *Zwei Synoden des Katholikos Timotheos I*, in *Or. Chr.*, II, pp. 283-311. عن بعض هذه الرسائل بويون H. Pognon في : *Étude critique des apophorismes d'Hippocrate* (Leipzig 1903), I, p. XVI B.

(١) نشر هذه الرسالة وترجمها برون في مجلة « الشرق المسيحي » المجلد الثاني من ٤ وما يليها . ويونيون في الكتاب المذكور من وي وما يليها : وراجع أيضاً F. Nau, RHR, 1929, p. 284.

(٢) لعله هارون الرشيد .

(٣) ( دربا أبو نوح ) ومما حرقها هو : ( عن ) طريق أبي نوح .

(٤) يلاحظ يونيون على هذه العبارة : « أنها غامضة كل الغموض » ولعل النص محرف . وأظن أن طيماثاوس قصد بهذا أن أبا نوح ترجم الكتاب إلى العربية ولكنه علونه في فهم النص السرياني .

(٥) أي الخليفة .

(٦) أنظر الرسالة عند أسماعى في *Bibliotheca Orientalis*, III, 1, p. III.



ويذكر اسماني<sup>(١)</sup> عنه بعض أخباره اعتماداً على تاريخ البطارقة لعمر بن متى الطرطاشي<sup>(٢)</sup> الذي يسميه تسمية أدق. هي أبو نوح الأنباري، ويلقبه بلقب كاتب (قارن هذا بلقبه الكاتب النصراني في التوقيع الموجود بخطوطه بيروت) وإلى الموصل موسى بن مصعب. وقد كان إلى جانب ذلك زميلاً لطيمانائوس في الدراسة، وصديقاً له. وقد لعب دوراً حاسماً في انتخابه جاثليقاً سنة ٧٧٩م. والثى الجدير بالنظر هو أن عبد يشوع في فهرست كتبه ذكر له كتاباً في نقض القرآن (شرا جادى قرآن)<sup>(٣)</sup>. ولكن يبقى من غير المؤكد عندنا أيمن أن يكون هو أبا نوح بن الصلت نفسه، الذي ذكره الفهرست في ص ٢٤٤ س ٩ من بين المترجمين عن اليونانية.

من أجل هذا كله فإن ما يذكره التوقيع عن توالى ترجمات الكتب الأرسططية، وعلى النحو الذي أوردته، صحيح. وقد قام محمد بن عبد الله (بن) المقفع في خلافة المهدي أو الهادي بتلخيص وترجمة كتب الأورغانون ليحيى بن خاله. وأبو نوح، الكاتب النصراني، معاصر هارون الرشيد، أما سلم صاحب بيت الحكمة فعمل بعد ذلك بحيل في خلافة المأمون. وعندنا في التوقيع رواية كبيرة القيمة عن تاريخ أقدم التراجم الأرسططالية في الإسلام. ومن المهم لتاريخ الأرسططالية في الإسلام أن نقرر أن أول مترجم مذكور هنا لم يترجم إلا الكتب الثلاثة الأولى من الأورغانون، سائرنا في ذلك على سنة السريان. أما في عصر أبي نوح ورضيائناوس فإن كتباً أخرى منه قد ترجمت كما رأينا، أو على الأقل أجزاء منها وبخاصة كتاب الطويقا (وإلى

(١) o. c., III, 1, p. 159

(٢) H. Gismandi, *Maris, Anri et Sibaz de Patriarchis Nestor-* : أنظر كذلك

*anorum Commentaria* (Roma 1896-99), Text I, pp. 71, 72 ; II, p. 66.

(٣) Assemani, *Bibliotheca Orientalis* III, 1 g. 212 ; Badger, *The* أنظر

Brumstark, *ibid.*, p. 218 أنظر أيضاً Nestorians II, supplement.

جانبه كذلك أبو ديقطيقا وكتاب الخطابة وكتاب الشعر ) . ولكن معرفة الفلسفة الأرسطية لم تمتد إلى الكتب غير المنطقية إلا في عصر المأمون . ويمكن أن يكون سلم من الطبقة القديمة . إلا أن حركة الترجمة التي حمل لواءها حين بن إسحق ، والتي استمرت في غير ما انقطاع إلى النصف الثاني من القرن الرابع الهجري حتى يحيى بن عدي وابن زرعة ، هذه الحركة قدمت للسليبي كل الكتب الأرسططالية .

أما مسألة ترجمة ( أو تلخيص ) محمد بن عبد الله ( بن ) المقفع هل هي عن السريانية أو عن اليونانية ، فلا يمكن الفصل فيها بحكم قاطع إذ يجب لذلك أن تبحث المخطوطة عليها بحثاً عميقاً . وإذا راعينا ما ذكر طيموثاوس في رسالته السالفة الذكر عن التراجم القديمة لكتاب طوييقا لأرسطو عن اليونانية مباشرة . فيرى أن المأمون جداً أن يكون محمد قد استخدم الأصل اليوناني دون التجاء إلى الترجمة السريانية .

وإن ما وصلنا إليه من نتائج في هذا البحث لعل أعظم جانب من الخطر والأهمية بالنسبة لتاريخ العلوم في الإسلام . فقد تقرر أن الكتب الأرسططالية لم تترجم مطلقاً من الفارسية إلى العربية . كما يقال كثيراً اعتماداً على ما روى عن ابن المقفع مما أخطأ تقوم فهمه . ثم إن المرحلة الأولى للتراجم الأرسططالية في الإسلام ، وهي المرحلة التي أنجزنا عليها ، لا يمكن أن نفهم مستقلة عن اشتغال العربيين ( السريان وأهل الإسكندرية ) بالكتب الأرسططالية . ويجب أن يكون هذا واضحاً خصوصاً إذا لاحظنا أن تأثير الفرس في دائرة الرياضيات والفلك ظل مستمراً . كما أثبت ذلك تليو (١)

C. A. Nallino, *Tracce di opere greche giunte agli Arabi per trasfita pers.* (١)  
Ierica, in, *A Volume of Oriental Studies presented to H. G. Browne* (Cambridge,  
1922), p. 345 ff. وكذلك كتابه في علم الفلك (روما سنة ١٩١١ — سنة ١٩١٢)  
من ١٨٧ وما بعدها .

ورسكا<sup>(١)</sup>. كذلك الطب تأثر بالشرق في أيام الإسلام الأولى . وحاول الالتئام مع الطب الهندي السائد وقتئذ في مدارس الفرس الكبرى<sup>(٢)</sup>. ومع ذلك فقد كان تراث اليونان في هذا الباب قوياً لدرجة استطاع معها أن يطرد العناصر الشرقية كلها تقريباً وذلك حتى قبل انتهاء القرن الثالث الهجري . أما في الفلسفة فلم يكن تمت تأثير حاسم للشرق مطلقاً . نعم قد يكون من الجائز أن كتب أرسطو وأفلاطون كما يروى اجتياحاً قد ترجمت إلى الفارسية لحسرو أنوشروان - ولو أن هذه الرواية لم تثبت بعد - من أية جهة أخرى . كما أنه من الثابت أيضاً أن الناس تفلسفوا باللغة الفارسية قبل الإسلام في جنديسابور ومدارس الطب العليا في غيرها من مدن إيران ولعل المصطلحات الفلسفية مثل جوهر لـ *jowhar* (أوسيا) اليونانية أن تكون قد وضعتها هذه المدارس . إلا أنه من المؤكد قطعاً أن شيئاً من كتب الفلاسفة اليونانيين لم يترجم إلى العربية عن الفارسية<sup>(٣)</sup>.

(١) Ruska, *Tabola Smarodina* (Heidelberg 1926), p. 168 f.

M. Piessner, *Der Islam XVI* (1927), p. 104.

(٢) قارن خصوصاً كتاب H. Struass وعنوانه *Das Olttbuch des Sanaq* (كتاب

السموم لساناق) في المجموعة السابعة *Quellen und Studien zur Geschichte der Naturwissenschaften und Medizin* (مصادر ودراسات في تاريخ العلوم والطب) .

(٣) كتب بلينو تطبيقاً على هذا البحث في مجلة الدراسات الشرقية (المجلد رقم ١٢

سنة ١٩٢٣ - سنة ١٩٢٤) من ص ١٢٣ إلى ص ١٣٤) قال فيه : « إن تمت بفرقة

مهمة بالنسبة إلى مسألة الكتب المنطقية التي ترجمها محمد بن عبد الله بن المقفع وإلى استعمال

لفظ « عين » بمعنى « جوهر » ، وهذه العبرة موجودة بكتاب « مفاتيح العلوم » لأبي

عبد الله محمد بن أحمد بن يوسف الخوارزمي في ص ١٢٣ من طبعة دار الوثائق سنة ١٨٩٥

(والكتاب ألف فيما بين سنة ٣٦٥ وسنة ٥٣٨١) وهناك نصاً : « ويسمى عبد الله بن

المقفع الجوهر عيناً . وكذلك سمي عامة القولات وسائر ما يذكر في أصول هذا الباب (باب

الفرادات من المنطق) بأسماء أطرحها أهل الصناعة ، فركت ذكرها ، وبيت ما هو مشهور

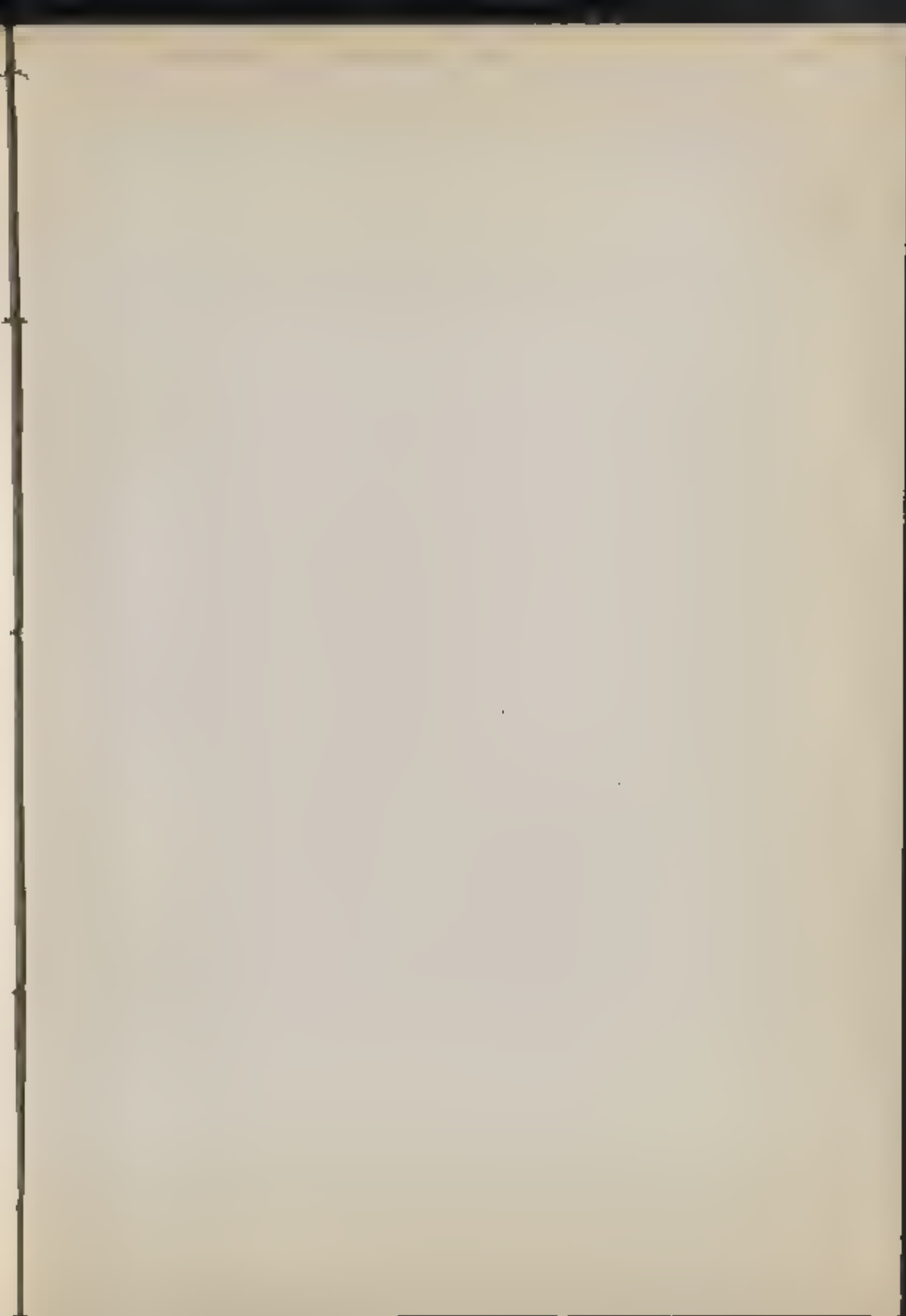
فيما بينهم » . وإلى ملاحظة كروس الصحيحة الخاصة باستعمال لفظ « عين » بمعنى « جوهر

في الكتب غير الفلسفية ، وبخاصة في الكتب الكلامية والصوفية ، نستطيع أن نضيف أن

مثل هذا الاستعمال يوجد أيضاً في كتب الفناء فرى مثلاً أبا اسحق اشعرازي (المتوفى

== سنة ١٨٦٦ هـ) في كتاب «الذهب» (طبعة القاهرة سنة ١٣٢٣ م ١ ص ٢٥٩) يدها تعرفه  
 بين ما يحل فيه وما لا يحل بقوله : «الأعيان ضربان : نجس ، وطاهر» .  
 إلا أنه يبدو لي أن كروس يقال حين يتخذ من استعمال محمد بن عبد الله بن المفتح لفظ  
 «عين» بدلا من اللفظ الفارسي العربي «جواهر» في ترجمته لفظا أوسيا οὐσία (جواهر)  
 عند أرسطو ، دليلا على أن الأصل الذي ترجم عنه يوناني لا فارسي . فمن المحتمل أن محمدا  
 قد تابع استعمال المتقدمين من المتكلمين الذين كانوا يتصرفون لفظ «جواهر» على ما كان  
 في نظرم «الجواهر المراد» أي غير المركب الوحيد . أي القدرة . بينما كانوا يطلقون لفظ  
 «عين» على الجواهر الناتج عن اجتماع ذرات من نوع واحد أو حتى من أنواع مختلفة .  
 ومن هنا نستطيع أن نفهم لماذا لم يكن من الممكن في نظرم أن تكون الاوسيا عند أرسطو  
 «جواهرًا» (

## الدين والتراث



# موقف أهل السنة القدماء

## بإزاء علوم الأوائل<sup>(١)</sup>

لأجنثى جولدنسبير

- ١ -

« علوم الأوائل » ، أو « علوم القدماء » ، أو « العلوم القديمة »<sup>(٢)</sup> ، اسم أطلقه الكتاب الإسلاميون على تلك العلوم التي نفذت إلى البيئة العلمية الإسلامية بتأثير المأثرات المأخوذة عن الكتب اليونانية<sup>(٣)</sup> ، تأثيراً مباشراً أو غير مباشر ، وهي التي يسمونها كتب الأوائل<sup>(٤)</sup> في مقابلة علوم العرب<sup>(٥)</sup> والعلوم المحدثنة<sup>(٦)</sup> ، وفي مقابلة العلوم الشرعية على وجه التخصيص<sup>(٧)</sup> . وفي مقدمة علوم

(١) [ نعرض هذا البحث في نشرة « مباحث الأكاديمية الملكية البروسية للعلوم » سنة ١٩١٥ ، القسم الفلسفي التاريخي ، العدد رقم ٨ . وهذا عنوانه في الأصل : *Stellung der altisламischen Orthodoxie zu den antiken Wissenschaften*, von Ignaz Goldziher, in Budapest. Aus den Abhandlungen der Königl. Preuss. Akademie der Wissenschaften. Jahrgang 1915. Phil-Hist. Klasse. Nr. 8. Einzelausgabe. Berlin, 1916 . راجع ترجمة جولدنسبير في الملحق الموجود بآخر هذا الكتاب ] .

(٢) القهرست من ٢٣٨ من ٢٤٣ : ٢ ، ٢٥٥ : ٢ ، ٢٦١ : ٢٢ ، ٢٧١ : ١١ ، ٢٩٩ : ١٣ وغير ذلك . وراجع أيضاً ياقوت ، طبع مرجعيات ٥ : ٥ من ٩٢ من ٣ حيث يقول : « أنواع النسخ القديمة من المنطق والفلسفة » ، كذلك ترد تسمية أخرى هي « علوم الحكماء » في مواضع كثيرة .

(٣) والكتب الهندية أيضاً في بعض الفروع ، راجع الفقه ، طبع بيروت من ٣٦٧ : ١ .

(٤) القهرست من ١٦٩ من ٣ : ٥ ، كان متفقاً قراء كتب الأوائل .

(٥) القهرست من ٢٦١ من ٢٥ : ٥ ، علوم القدماء والعرب ، ٤ . وراجع الفقه ، طبع بيروت من ٧٧ من ١٠ .

(٦) القهرست : من ١٣٨ من ٦ : ٥ ، العلوم القديمة والحديثة ، ٤ : من ٣٠٣ من ٢٢ : ٥ ، العلوم القديمة والحديثة .

(٧) يعرف ابن بطيوس من جزيرة شقر من أعمال طنسية بأسبانيا ، التوفيق سنة ٦٢٠ هـ .

الأوائل هذه الرياضيات ، والطبيعيات ، والإلهيات مما اشتملت عليه دائرة معارف اليونان ، أى الفروع المختلفة من رياضة وفلسفة وطبيعة وطب وفلك وموسيقى وما إليها . ونظراً إلى أن الاشتغال بهذه العلوم قد ارتبط بالتقاليد الأفلاطونية المحدثة ، فقد أدخل في جملة علوم الأوائل وعلوم الفلاسفة ممارسة علوم البحر والطلبات والتاريخيات <sup>(١)</sup> ، إلى جانب علم التنجيم .

وعلى الرغم مما لقيه هذه العلوم من عناية كبيرة منذ القرن الثالث هجرة في البيئات الدينية الإسلامية . عناية حث عليها الخلفاء العباسيون <sup>(٢)</sup> وشملوها برعايتهم . فقد ظلت دائماً طائفة من أهل السنة المتشددتين تنظر في شـ .

== علوم الأوائل بما يلي : « ألقى القى من مشتركة في جميع الأمم وجمع المال . وهى التى نسب إلى الفلاسفة ( فى المخطوطة : الفلسفة ) وتسمى الفلسفة ( أى أنها هذه العلوم التى ليست بذات طابع إسلامى خاص ) . وإلى لأدبى بالفضل فى استخدام كتاب ابن طينوس للأستاذ . يجيل أسين يلاتيوس ( بدويد ) الذى جعل النسخة التى أنسخها من مخطوطة الأسكوريان تحت تصرفى . وراجع فيما يتعلق بابن طينوس وكتابه مقالة أسين يلاتيوس فى المجلة التونسية Revue Tunisienne سنة ١٩٠٨ من ٤٧٤ — من ١٧٩ .

(١) يقول ابن الدم عن أنواع البحر المختلفة إنه « علم فاشى ظاهر فى الفلاسفة » ( من ٣٠٩ من ١١ ) . وكل الكتب الإسلامية تدخل فى جملة علوم الفلاسفة . ويرى أبو بكر الرازى ( المتوفى فيما بين سنة ٣١١ وسنة ٣٢٠ تقريباً ) أنه لا يجوز « أن يدرس الإنسان فيلسوفاً إلا أن يصح له علم صناعة الكيمياء » ( القهرست من ٣٤١ من ٢٥ ) . ويقتصر عبد الوهاب الشعرانى ( المتوفى سنة ٨٩٧٢ ) المنصوف بكراته « تعلم علم الحرف وعلم الرمل والهندسة والسياسة » وغير ذلك من علوم الفلاسفة « ( أى أنه يجعل الهندسة فى مستوى البحر ) فى كتابه « الطائفة الثنى » ( القاهرة : المطبعة الميمنية سنة ١٣٢١ هـ ) من ٢ من ٤٤ . (٢) تذكر الروايات المتأخرة أن الخليفة المتعبد ( سنة ٢٧٩ — سنة ٢٨٩ ) الذى كان حربها على أن يحيط نفسه بالمتعلمين . علوم الأوائل ، فدعا بعض أئمة الدين الطيب المرخسى القليلوف تلميذ الكندي عقاباً شديداً ( القتل ) ، بعد أن كان زمناً طويلاً من أحسن خاصته . لأن المرخسى أراد أن يجره إلى الإلحاد . فيقولون إن الخليفة قتل حين لاهم أحد من علي قتل السرخسى : « وبملك لأنه دعا إلى الإلحاد ، فقلت له : يا هفا ، أنا ابن عم صاحب هذه الضريبة ، وأنا الآن متعصب منصبه ، فأخذ حتى أكون من ؟ » ( ياقوت طبع مرجعيات من ١ من ٥٩ من ٧ — ٩ ) وأرجع من هذه الرواية بكثير الرواية القديمة ( القهرست من ٦٢ من ٢ من ١ : وراجع القفطى من ٧٧ من ١٤ وما بعده التى تقول بأن العتاب الشديد ( القتل ) الذى عوقب به السرخسى يرجع إلى إذاعته ما أنفى به إليه الحقيقة من أغراض مرية [ تتفق بالناسم بن عبيدة وبدر غلام المتعبد ] .



من الشك وعدم الثقة والاطمئنان إلى هؤلاء الذين قيل في أحدهم :  
فأرقت علم الشافعي ومالك وشرعت في الإسلام رأى دقلس<sup>(١)</sup>  
وما أسهل ما بهم رجل مثل علي بن عبيدة الرضائي . وهو من خاصة  
المأمون<sup>(٢)</sup> أو أبو زيد البلخي بالزندقة<sup>(٣)</sup> ، لا شيء إلا لأنهما في كتبهما  
يتجهان اتجاه فلسفياً<sup>(٤)</sup> .

وكما ازدادت شوكة أهل السنة المتشددين ، كلما كان عدم الثقة لدى  
البيئات الدينية في شرف الإسلام يزاء الاشتغال بعلوم الأوائل أشد وأعنف  
وأقدم مثل لذلك ما شعر به الكندي الفيلسوف من قلق وخوف بعد عودة  
سلطان أهل السنة في عهد المتوكل . ولكن هذه المضايقات لم تفلح لحسن  
الخط في أن تجعل العناية المستمرة بهذه العلوم تمتنع سدى .  
ولم يكن هذا النحو من عدم الثقة خاصة بالأبحاث الفلسفية بمعناها الدقيقة  
وحدها .

فإننا نرى الغزالي يشكو<sup>(٥)</sup> من أن رجال الدين ينفرون من علوم  
كالجساب والمنطق نفوراً طبعياً ، لا شيء إلا لأنهما من علوم الفلاسفة  
الملحدين ، مع أنها لا تعرض للذاهب الدينية أدنى تعرض إن بنفها أو

(١) نحن نصحح كلمة « دقلس » الموجودة في النص ، والتي رأى مرجليوث أنها اسم  
برقلس عرقاً ، بكلمة « دقلس » ؟ راجع فيما يتعلق بتصنيفات اسم أمبادوكليس في المؤلفات  
الشرقية ما كتبه د . كوفن D. Kaufmann تحت عنوان « دراسات حول سليمان بن  
جبرول » ، بواست سنة ١٨٩٩ ص ٤ . *Studien über Salomon ibn Gabirol* ، وراجع  
« مجلة الجمعية الشرقية الألمانية » ، المجلد رقم ٦٤ ص ٣٩٦ ص ٢٧ .

(٢) « باقوت » ، طبع مرجليوث ج ٢ ص ٣٣ ص ١٢ .

(٣) « القهرست » ص ١١٩ ص ١٣ : « يملك في تصنيفاته وتأليفاته طريق المسكة »  
وكان يسمى بالزندقة .

(٤) الكتاب السابق ص ١٣٨ ص ١١ .

(٥) سنرى فيما بعد أن الغزالي في أحد كتبه المتأخرة « لا يتبر » هذا النحو من عدم الثقة  
خالياً من كل « جبري » .

بإثباتها<sup>(١)</sup>. فاسم « الفلسفة » هو وحده الذى يغفرهم من كل ما اتصل بالفلسفة من علوم ، مهما كان أمر هذا الاتصال . ومثلهم فى هذا مثل من يخطب فتاة جميلة ، فإذا ذكر أن اسمها اسم بعض اخوة أو السودان المستقبين نفر الطبع عنها لقبح الاسم . وهو يأخذ عليهم هذا العناد والإصرار على تجنب علوم الأوائل ومعارضتها . ويعدده خطأ منهم بالنقد الذى هم به محتاجون فى علومهم الخاصة إلى على الهندسة والمنطق<sup>(٢)</sup> .

ولانستطيع أن نعتبر المحاولة التى قام بها المرئى<sup>(٣)</sup> المفسر ، أحد معاصرى باقوت ، من أجل التدليل على أن القرآن قد تضمن الحث على تعلم علوم الأوائل حتى المنطق منها والرياضيات ، الطب والفلك وأشباهاها ، كما تضمن الإشارة إلى مختلف أنواع الحرف وفروع الصناعات : « ما فرطنا فى الكتاب من شيء » ( ٢٨: ٦ )<sup>(٤)</sup> . نقول لا يمكننا أن ننظر إلى هذه المحاولة إلا باعتبارها خاطراً طيماً لا أكثر ولا أقل .

أما المسلم الصالح فعليه أن يتجنب هذه العلوم أشد التجنب باعتبارها خطراً على الدين . ومن ثم لندع للناس القول بأن النبى إنما عنى هذه العلوم حين

(١) « معيار العلم » ( طبعة القاهرة ، مطبعة كردستان سنة ١٣٢٩ ) ص ١١٧ : « وحتى أن علم الحساب والمنطق الذى ليس فيه تعرض للمذاهب نقي ولا إثبات إذا قبل إنهم علوم الفلاسفة للمعدين من ضاح أهل الدين عنه » .

(٢) « المنطق » ( فى مجموعة طبعة القاهرة ، المطبعة الميمية سنة ١٣٠٩ ) ص ٢٩ ص ٩ : « اعترضوا بمحادثة علم الهندسة والمنطق وغير ذلك مما هو ضرورى لهم » .

(٣) تقصد به من بين حاملي هذه النسبة العديد من محمد بن عبد الله بن أبي الفصائل المتوفى سنة ٦٥٥ هـ ، الذى ألف تفسيراً كبيراً ( السبوحى ) ، « طبقات المفسرين » ، طبع في بيروت . Meursinge [يعنى سنة ١٨٣٩] تحت رقم ٩٠٤ نقلاً عن كتاب إرشاد الأريب لباقوت ، وقد ذكره السبوحى فى ثبت المصادر التى أخذ عنها باعتباره مؤلفاً لتفسيره انتفع به كثيراً . دون أن يورد اسم هذا التفسير ، راجع بروكلمان ج ١ ص ٣١٢ ، غير أنه لا يظهر أهميته كمفسر .

(٤) راجع ما نقله السبوحى من تفسير المرئى ، فى كتابه « الإثنان » ( طبعة القاهرة سنة ١٢٧٩ بالطبعة الكسنتية ج ٢ ص ١٢٧ إلى ص ١٥٩ ) ( الباب الخامس والثون ) .

سأل ربه أن يعينه ، من علم لا يتفع ، أعوذ بالله من دعاء لا يُسمع  
وقلب لا يخشع وعلم لا يتفع ، <sup>(١)</sup> . ونرى الماوردي ( المتوفى سنة  
٨٤٥٠ ) - وهو في ميدان الفقه عقلية منظمة وفي ميدان التفكير الديني  
معزلي <sup>(٢)</sup> - يحذر الناس بصراحة من أن يعتبروا أقوال النبي الدينية التي  
يبحث فيها على طلب العلم خطأ فورياً تتعلق بعلوم أخرى غير العلوم الشرعية ،  
كالعلوم العقلية أو العقلية <sup>(٣)</sup> . كما نرى أن تقي الدين بن تيمية الحنبلي لا يريد  
أن يفهم من لفظ علم إلا العلم الموروث عن النبي ، فإن ما عداه إما أن يكون  
غير نافع ، وإما أن لا يكون علماً مطلقاً ، وإن سمي بهذا الاسم <sup>(٤)</sup> .

والرأي الذي يقول به متوسط المتكلمين السنيين هو ، كما يلخصه إبراهيم  
ابن موسى الشاطبي ( المتوفى سنة ٧٩٠ ) أن الجدير وحده بالتحصيل من  
العلوم هو تلك العلوم التي تكون ضرورية ظاهرة النفع للأعمال الدينية ،  
وما سوى ذلك فقديم الفائدة ، قد بينت التجربة العادية أنه يؤدي إلى الخروج  
عن الصراط المستقيم <sup>(٥)</sup> ؛ وهو يفرق في نطاق علوم الدين نفسها بين  
المعارف الجوهرية والمعارف غير الجوهرية التي ليس لها من قيمة إلا أن

(١) صحيح مسلم ج ٥ ص ٣٠٧ ، أما البخاري فلا يورد هذا الحديث ؛ ومسنده أحمد يورده  
في مسنده إجماعاً ج ٦ ص ٣١٨ في هذا النحو «وإن أهلك علماً نافعاً ، وهماً متقابلاً ،  
ورزقاً طيباً» .

(٢) راجع مجلة « الإسلام » Der Islam ج ٣ ص ٢١٧ .

(٣) أدب الدنيا والدين ( طبعة استانبول سنة ١٣٠٤ ) ص ٢٥ ، وراجع « إذا رمت  
تفصيلاً أكثر ، بحثي في كتاب معاني النفس » ( برلين سنة ١٩٠٧ ) ، أعمال الجمعية الملكية  
لعلوم في جينيف المجلد رقم ٩ ، العدد رقم ١ ) ص ٦٠ منه .

(٤) « مجموعة الرسائل الكبرى » ( القاهرة : المطبعة الخيرية سنة ١٣٢٤ ) ج ١  
ص ٢٣٨ : « العلم الموروث عن النبي صلعم هو الذي ينبغي أن يسمى علماً ، وما سواه إما  
أن يكون علماً فلا يكون نافعاً ، وإما أن لا يكون علماً ، وإن سمي به ، ولئن كان علماً نافعاً  
فلا بد أن يكون في ميراث محمد صلعم » .

(٥) « كتاب المواظبات » ( قازان سنة ١٩٠٩ ) ج ١ ص ٢٦ : « وهو مشاهد في التجربة  
العادية . فإن عامة المشتغلين بالعلوم التي لا تنفق بها طاقة تكيفية تدخل عليهم فيها الفتنة والخروج  
عن الصراط المستقيم » .

تكون للزينة<sup>(١)</sup> فحسب . وهم وصفوا علوم الأوائل بأنها علوم مهجورة<sup>(٢)</sup> .  
وهو حكمة مشروبة بكفر<sup>(٣)</sup> . لأنها تؤدي في النهاية إلى الكفر . أعني إلى  
التعطيل . أي تجريده ذات الله من كل حكمة زيجائية<sup>(٤)</sup> وأتوا بالينة على  
ذلك بأن ضربوا أمثالا بواحد كعبد الله بن نايقا<sup>(٥)</sup> ( المتوفى ببغداد سنة ٤٨٥ )  
وهو شاعر وصاحب مقامات أدبية مشهورة . فقد أقضت به تلك العلوم  
إلى التعطيل<sup>(٦)</sup> . ومحاربة قواعد الدين<sup>(٧)</sup> . أو برجل كأحمد التهرجوري  
( في نهاية القرن الرابع . وبداية القرن الخامس ) اللغوي الشاعر الموصوف  
بالفصح والفقدارة . فقد كان واسع الاطلاع في علوم الأوائل وملحدا لم يستر

(١) الكتاب السابق ص ٤٥ في أسفل : « من العلم ما هو من صلب العلم ؟ ومنه ما  
هو من ملح العلم ؟ ومنه ما ليس من صلبه ولا ملح » .

(٢) القدي في ترجمة ابن رشد . التي أورد هاريتاني في كتابه « ابن رشد ومبادئه »  
( الطبعة الرابعة بباريس سنة ١٨٨٢ ) ص ٤٥٨ س ١ - س ٣ من أسفل : « ونسب إليه  
كثرة الاشتغال بالعلوم المهجورة من علوم الأوائل » . ويقول البيهقي في « بغية الوعاة »  
( طبعة القاهرة سنة ١٣٢٦ ) ص ٢٢٤ عن حسن بن علي القنطاري ( طبيب من مرو ) توفي  
سنة ٥١٨ هـ : « وكان فضلا عالما بالفقه والأدب والطب وعلوم الأوائل المهجورة » . وكان  
ينصر مذهبهم ويعمل إليهم » . فارق بذلك : « العلوم البدئية » في أول النص الثاني الملحق  
بهذا البحث .

(٣) ياقوت . طبع مرجانيوت ج ٢ ص ٤٨ - ٣٠ .

(٤) مجموعة نصوص تتعلق بتاريخ الساموقيين » . طبع هوتساج ج ١ ص ٨٩

من ١١ - *Recueil de textes relatifs à l'histoire des Seïdjoukides* .

(٥) راجع فيما يتعلق بتماماته ما كتبه حيوار في « المجلة الآسيوية » سنة ١٩٠٨ عدد  
رقم ٢ من ص ١٣٥ إلى ص ٤٥٤ . وبخاصة ص ٤٣٩ في أعلاها .

(٦) البيهقي في الكتاب المذكور ص ٢٩٢ : « وكان يسبب إلى التعطيل » . ومذهب  
الأوائل . وصف في ذلك مقالة « ويذكر له ياقوت . طبع مرجانيوت ج ٢ ص ١٦٢  
س ٦ حيث تصحح » . باقي « الموجودة في النص » و « لا سيما » الموجودة في الاختلاف في  
القرأة بكلمة « ما يراه » ( كتابا اسمه « منح للعالم » راجع لمعونة أدبية شائعة له في  
ج ٢ ص ٢١٨ س ٢ من أسفل في الكتاب المذكور .

(٧) ابن الأثير « الكمال » في أخبار سنة ٤٨٥ ( طبعة بولاق ج ١ ص ٨١ ) :  
« يحسن على الصرائع » .

معتقداته الإلحادية<sup>(١)</sup> . فكأن الاشتغال بهذه العلوم يسير جنباً إلى جنب مع الاستخفاف بقواعد الدين وبدراسته . وثمّت شخص ثالث هو ابن ثابت ابن سايور من بادرايا ( توفي سنة ٥٩٦ ) أقام بغداد . وانتفع الناس بعلمه الغزير المتنوع ، واستطاع الوصول إلى الخليفة الناصر ، وأصبح وثيق الصلة به من بعد . وقد عني هذا الخليفة . كسائر الخلفاء العباسيين المتقدمين عليه منهم والمتأخرين<sup>(٢)</sup> . عناية شديدة بأن تكون له مشاركة في العلوم الشرعية ، وأن يكون في الحديث مثلاً راوية ثقة تروى عنه الأحاديث . وهو الذي أجاز أبا الفضل الأردبيلي ( المتوفى سنة ٦٥٦ ) في أن يروى ما تلقاه عنه من أحاديث<sup>(٣)</sup> . وألقى دروساً في شرح مسند أحمد بن حنبل ، وأجاز ابنه وأربعة علماء حنابلة سمح لهم بالاختلاف إلى هذه الدروس . وأذن لهم برواية مسند ابن حنبل عنه بالإجازة<sup>(٤)</sup> . ونعود إلى ابن ثابت فنقول إنه أشرك الخليفة الطليعة الشغوف بالعلم في علوم الأوائل ، وعن هذا الطريق جرّه إلى الاستخفاف بالعلوم الشرعية التي عني بها الخليفة من قبل ، وكان فيها حاذقاً بارعاً ( . وهو من عليه علم الشرائع ) . فليس عجباً إذاً أن يتهم ابن ثابت نفسه في دينه<sup>(٥)</sup> ، ولعله لم يكن صدقة واتفاقاً أن يهدى شهاب الدين عمر المبروردي المتصوف كتابه الذي حمل

(١) ياقوت . الكتاب المذكور ج ٢ ص ١٢٠ ص ١٢١ . وكان . . . من المذهب . . .  
تظاهراً بالإلحاد غير متكامل له . . . وكان قوى الطبيعة في اقلية وعموم الأوائل .

(٢) راجع كتاب «دراسات إسلامية» ج ٢ ص ٦٦ . تعليق رقم *Muhamm. Studien*

(٣) السيكي . «طبقات الشافعية» ج ١ ص ١٥٤ .

(٤) ابن رجب . «طبقات الحنابلة» ( مخطوط بمكتبة الجامعة ببيتك تحت رقم ٣٧٥ برمز D C و برقم ٧٠٨ في فهرست فولز ) الورقة ١٤٨ : ١ . وكان الخليفة الناصر لما أذن لولده الظاهر برواية مسند الإمام أحمد عنه بالإجازة . وأذن لأربعة نفر من الحنابلة الدخول عليه للسماح . كان عبد العزيز هذا منهم .

(٥) « وكان متبهاً في دينه » . هكذا يقول . . . ياقوت ( طبع مرجعيات ج ٦ ص ٢٠٨ ولعله استقى هذا من مصدر حنبل .

فيه على الفلسفة اليونانية حملة شعواء . ونعني به كتاب « كشف القبايح اليونانية ورشف النصاب الإيمانية » ، إلى الخليفة الناصر<sup>(١)</sup> . وإن لهذا المتصوف كتاباً آخر هاجم فيه الفلسفة عنوانه « أدلة العيان على البرهان في الرد على الفلاسفة بالقرآن »<sup>(٢)</sup> . فكان كل من يظهر أية عناية بعلوم الأوائل إذا سرعان ما يهتم في دينه<sup>(٣)</sup> . وكان حرص أهل السنة ، وخصوصاً الحنابلة

(١) بروكلمن ج ١ ص ١١٠ .

(٢) ذكره أبو الإخلاص القنبري في كتابه « رسالة في بيان أثره صلعم » ( مخطوطة لاندنبرج ، جامعة يال Yale ) ورقة رقم ١٠ ب .

[ ملاحظ أن مؤلف هذا البحث قد أخطأ في ترجمته لفتوان هذا الكتاب ، فقد ترجمه هكذا "Beweise des Augenscheines für die Demonstration in bezug auf die Wiederlegung der Philosophen durch den Koran" أي « أدلة العيان على البرهان فيما يخص الرد على الفلاسفة بالقرآن » وهي ترجمة غير صحيحة فضلاً عما فيها من غموض . والخطأ فيها يرجع إلى أن المؤلف فهم كلمة « عيان » بمعنى إظهار العين ، وليس إلى هذا المعنى قصد السهروردي في هذا السياق . ولما « العيان » ما مأخوذ بالمعنى الذي لهذه الكلمة عند الصوفية ، أي معنى الكشف والذوق . وهذا يظهر من مقابلة « العيان » « البرهان » والمؤلف لم يفرق أن « العيان » ما يقابل « البرهان » ، وبما مضى . والواقع أن الصوفية يمارسون البرهان الذي هو أداة المعرفة عند الفلاسفة ، والعيان الذي هو أداة المعرفة عند المتصوفين . راجع مثلاً ما يقوله نقيب الدين الشيرازي في شرحه الحكمة الإنشائية « السهروردي (طبعة طهران سنة ١٣١٣ هـ) ص ٢٩ - ١٠ : « أصل القواعد الإشرافية ومأخذها هو الكشف والبيان ، وأصل قواعد المتأخرين البحث والبرهان » . استكان « في عنوان كتاب السهروردي هو ما يأتي : حجاج المعرفة القلبية على المعرفة المنطقية فيما يتعلق بالرد على الفلاسفة بالقرآن . وطبيعي أن تكون كلمة « عيان » بمعنى « كشف » و « ذوق » ، فيما يضاد « البرهان » بمعنى المنطق ، مادام هذا كلام السهروردي المتصوف ، صاحب فلسفة الإشراف ] .

أيض هو الشيخ المذكور بل صاحب عوارف المعارف راجع جملة شبيهة بهذه الجملة على المتصوفين في المصنوع اليوسفي السبئية عند بطرس دمياني ( أورده جلزون في « الفلسفة في المصور اليوسفي » ، طبعه باريس سنة ١٩٣٠ ص ٢٤ )

(٣) باتوم ، الكتاب المذكور ج ٥ ص ١١٦ ، السطر قبل الأخير : وقدح في دينه . ومن العجيب أنه وجد أناس يقولون عن النجوين ، وهم مع ذلك أصحاب علم يعرف رجال الدين بأهميته كلمه مساعد ، لهم في الغالب ليسوا متدينين : « فقل ما يكون النجوي ديناً » . الكتاب المذكور ج ٥ ص ٢٢٥ . ص ٨ من أسفل ( عن السماقي ) ، ولعل هذا راجع إلى أن المتدينين يعتقدون أنهم يرون في النجوين والمجاهدين كبراً وعظمة . وهذه الملاحظة أخذها أبو طالب المكي ( المتوفى سنة ٣٨٦ هـ ، قوت القلوب ) [ القاهرة سنة ١٣١٠ ] ج ١ ص ١١٦ عن أحد أساتذته فقال : « ذكرت المربية عند القاسم بن الخيمرة فقال أوهام »

طبعاً ، على تعقيب الملحدين يتجه إلى الكشف عن هؤلاء الملحدين حتى بين المشتغلين بعلوم الدين ممن يتبعون مذهباً معيناً عن مذاهب الفقه ، ويذكرون كشال لرجال الدين المتأثرين بالعلوم اليونانية ، وكانهم يريدون بهذا المثال التحذير ، إسماعيل بن علي بن حسين الأزجي البغدادي الحنلي ( ولد سنة ٥٤٩ ، وتوفي سنة ٦١٠ ) ، تلميذ أبي الفتح بن المكي الحنلي المحدث ( المتوفى سنة ٥٨٣ ) الذي يعتبر من أكبر أئمة الحنابلة وحلقة رئيسية من حلقات سلسلة الفقهاء الحنابلة<sup>(١)</sup> . والذي خلفه في التدريس بالمأمونية هو إسماعيل الأزجي الذي قام بالتدريس أيضاً في جامع القصير ، حيث كان يجتمع شيوخ الدين يتذاكرون المسائل ويتبادلون الآراء ، كما عني أيضاً بالقضاء ديوس في بيته . كان يقبل على سماعها الكثيرون . وثناس يشيدون بما كان له من قدرة في الفقه فائقة ، ومعرفة بالخلافات واسعة ، ومهارة في الأصولين

كبير وآخرها بنى . وقال بعض السلف : التحريض من الخوف من القتل . وقال آخر : من أحب أن يزدرى الناس كلهم فليعلم العربية ) . وبدل على ما كان تحت من ضغط على تحذيق النعامة . وإلى قول عكس بدل ضد غرورهم بأعصم ، ذلك الغرور الذي عبروا عنه في مقطوعاتهم المجانية ومباراتهم المأثورة ، تقول بدل على ذلك هذا القول المأثور : ( من أكثر من النحو حقه ) ( راجع « محاضرات أستاذة قينا SBWA » المجلد رقم ٢٢ [ سنة ١٨٧٢ ] ص ٥٨٨ ) . وروى عن عبد الله بن تبيان المالكي المشهور ( المتوفى سنة ٣٧١ ) أنه قال : خدم من النحو ، قريح ؟ وخذ من الشعر ، فأقل ؟ وخذ من العلم فأكثر . فما أكثر أحد من النحو إلى حقه ؟ ولا من الشعر إلا أوله . ولا من العلم إلا شرفه . ( ابن فرحون ، الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب ، طبع فاس ص ١٤٢ ) . وهناك من يقولون إن غالبية النحويين تميل إلى التشيع لعلي ( المقرئ ج ١ ص ٨٢٩ ص ٩٣ ) . ولعل هذا راجع إلى أن ما روى عن شاة النحو القرني فيه ميل إلى علي ؟ راجع « مجلة الجمعية القرنية الأنانية » المجلد رقم ٥٠ ص ٤٩٤ .

(١) راجع ابن رجب ، الكتاب المذكور ، ورقة رقم ٨٥ ب ، تحت اسم : خبر من أتيان بن مطر . - أبو الفتح ابن المكي ، تصحيح الإسلام : « وفقهاء الحنابلة اليوم في سائر البلاد يرجعون إليه وإلى أصحابه . قلت : وإلى يومنا هذا الأمر على ذلك ، فإن أهل زماننا ومن قباهم » إنما يرجعون في الفقه من جهة الشيوخ والكتب إلى الشيخين موفق الدين المقدسي ومحمد الدين ابن تيمية الحراني . فأما الشيخ موفق الدين فهو تلميذ ابن المكي . وعنه أخذ الفقه . وأما ابن تيمية فهو تلميذ أبي بكر محمد الخلاوي . -

( أصول الفقه . وأصول الكلام ) والجدل . إلى جانب إرشادهم بحسن إلقائه وبراعته في المناظرة . ولهذا فإن مترجمه يصغه بأنه في جميع هذه الأشياء . أوجد زمانه . . وكان له في كل هذه المعارف والعلوم تلاميذ كثيرون . وألف الكثير من الكتب . وقد أولاه الخليفة الناصر عظمه ورعايته . وأسند إليه المناصب الرفيعة . ولكنه لم يحقق فيها مع ذلك ما كان ينتظر منه وما وضع فيه من رجاء . وكان من بعد ناظر أ في دير أن الطبق مدة من الزمان بسيرة . إلا أنه لم يكن فيه حميد السيرة . فعزل واعتقل مدة بالديوان ثم أطلق ولزم منزله . أما عن موقفه من الدين فيتحدث ابن النجار <sup>(١)</sup> (المثوف سنة ٦٤٣) على النحو الآتي : « قال أي ابن النجار ولم يكن في دينه بذلك أي لم يكن صحيح الإيمان » . ذكر لي ولده أبو طالب عبد الله في معرض المدح أنه [ أي أباه ] قرأ المنطق والفلسفة على ابن مرقش الطبيب النصارى . ولم يكن في زمانه أعلم منه بتلك العلوم . وأنه كان يتردد إليه إلى بيعة النصارى . قال [ أي ابن النجار ] وسمعت من أتق به من العلماء يذكر أنه صنف كتاباً سماه « نوايس الأنبياء » يذكر فيه أنهم كانوا حكماء كرمس وأرسططاليس . قال وسألت بعض تلامذته الخصيصين به عن ذلك . فأنبته ولا أنكره . وقال كان منسجماً في دينه . متلاعباً به . ولم يزد على ذلك . قال وكان دائماً يقع في الحديث وفي روايته . ويقول : هم جهال لا يعرفون العلوم العقلية . ولا معاني الحديث الحقيقية . بل هم مع اللفظ الظاهر : ويدهم ويطن عايم . واستفتي في أمر رجل يهودى ببعداد تزوج بمسلمة وأولدها ولدان . غشى اليهودى العقاب عن هذا الزواج غير المشروع فأسلم . ( فالمسألة هي : ما الحكم في أمر هذا الرجل ؟ ) . فأقن إسماعيل بأن قال إن الإسلام يجب ما قبله <sup>(٢)</sup> .

(١) هو الذي كتب ذبلاً « تاريخ بعداد » للطبيب البغدادي . (راجع بروكس ج ١

ص ٣٦٠ . وراجع أ . أنبار في « النعمة الأسبوعية » سنة ١٩٠٨ ج ١ ص ٢١٦ .

(٢) حدث فني (راجع « مجلة الجمعية الشرقية الألمانية » المجلد رقم ٥٠ ص ١٥١

العدد الأخير .



(أى أن الدخول في الإسلام يححو ما ارتكب من ذنب من قبل) .<sup>(١)</sup>

فكل انحراف عن طريق رجال الدين الرئيسى كان القوم يعزون السبب فيه إلى علوم الأوائل ، إذا كان صاحب هذا الانحراف قد اتصل بها عن قرب أو عن بعد . فتاج الدين السبكي يرى أن السبب الذى جرَّ الخليفة المأمون إلى القول بخلق القرآن هو هذا المقدار الضئيل الذى عرفه من علوم الأوائل<sup>(٢)</sup> ويذكر لنا أن العوام ( أى الرأى العام ) يرجعون أقوال الغزالي في مسائل كثيرة بما لا يتفق ومذهب أهل السنة في عصره — والغزالي لم يستطع مطلقاً أن يحتل من ماضيه الفلسفى ، على الرغم مما له من أقوال تناقض ذلك<sup>(٣)</sup> — نقول إنهم يرجعون هذه الأقوال إلى تأثيره بمذهب الأوائل .<sup>(٤)</sup>

فلا عجب إذاً أن نرى واحداً من الخابطة المتعصبين مثل الدهي يعقب على المدح الكثير الذى سخا به على عظم القاسم بن أحمد بن موفق اللورى ( المتوفى سنة ٦٦١ ) بقوله : فياليت ترك الاشتغال بعلوم الأوائل ، فإهى إلا مرض في الدين ، أو هلاك ، فقل من نجا منهم ( أى من المشتغلين بها )<sup>(٥)</sup> . ومثل هذا الرأى لا يقول به هذا الخليل المتعصب وحده فحسب . بل إنا نرى أحمد بن يحيى بن المرتضى ( المتوفى سنة ٨٤٠ ) ، أحد رجال الزيدية ومن كتب كثيراً في فروع شتى كأصحاب دوائر المعارف ، وهو في اتجاهه الدينى الفلسفى معتزلى ، وله في هذه الفرقة مختصر تاريخى عظيم الفائدة . نقول

(١) ابن رجب . الكتاب المذكور ( راجع النص مأكمله في النص رقم ١٠ من النصوص الملمعة بهذا البحث ) .

(٢) « طبقات الشافعية » ج ١ ص ٢١٨ س ٢ : « وجره القليل الذى كان يدرسه من علوم الأوائل إلى القول بخلق القرآن » .

(٣) راجع كتابى « محاضرات في الإسلام » ص ١٩٨ ( ١ : ١٦ ) *Vorlesungen über den Islam* .

(٤) « طبقات الشافعية » ج ٢ ص ١١٠ س ١٧ : « فيسبون ذلك إلى مذهب الأوائل » .

(٥) أورده السيوطى في « مبة الزعانة » ص ٢٧٥ .

نرى ابن المرتضى عند ذكره لأبي الحسين البصري ( المتوفى سنة ٤٣٦ ) (١) .  
 بعد أن سرد أسماء كتبه يقول إن أصحاب أبي هاشم أخذوا عليه شتين .  
 وأحدهما أنه دنس نفسه بشيء من الفلفة وكلام الأوائل . . . الخ (٢) .  
 وكان طبعاً من أجل هذا كما أن يطالب أهل السنة الشباب الراغبين  
 في العلم أن يتجنبوا الاتصال بأمثال هؤلاء ( المشتغلين بعلوم الأوائل ) قدر  
 المستطاع ، وأن يتجنبوا خصوصاً ما يحرونه عليهم من خطر محقق كأماندة  
 فيروى أبو سعد بن السمعاني ، أحد كتاب التراجم . أنه استمع إلى دروس  
 علي بن عبد الله بن أبي جراحة ( المتوفى حوالي سنة ٤٠٤ ) أثناء رحلته الدراسية  
 إلى حلب . فذات مرة رآه بعض النصارى يخرج من دار هذا الشيخ ، فسأله  
 عن سبب زيارته له . فما أخبره السمعاني ، أنه كان يسمع الحديث من ابن  
 أبي جراحة ، غنم الرجل الصالح غنماً شديداً وقال : . ذلك يقرأ عليه  
 الحديث ! . قلت : ولم ؟ هل هو إلا منشع يرى رأى الخليلين ؟ ، فقال لي :  
 . ليه اقتصر على هذا . بل يقول بالنجوم ، ويرى رأى الأوائل (٣) .

فإذا كانت الحال على هذا النحو . فمن السهل أن نفهم كيف أن الكثير .  
 ممن كانوا يحرصون على حسن السمعة . كانوا يسلبون قناعاً على دراساتهم  
 الفلسفية . مظهرين اشتغالهم بها تحت ستار علم من العلوم الحسنة السمعة .  
 وأوضح مثال لهذا . وإن لم يكن هو المثال الوحيد . محمد بن علي بن الطيب  
 ( المتوفى سنة ٤٣٦ ) . فيذكرون عنه أنه كان إماماً عالماً بعلم كلام الأوائل (٤) .  
 إلا أنه خشي أهل زمانه فلم يشأ الظهور صراحة بمظهر الفيلسوف . فأخرج  
 مذهبه في صورة المذاهب الكلامية . التي لم تكن مع ذلك حائزة لرضى أهل

(١) راجع مجلة « الإسلام » Der Islam المجلد رقم ٣ ص ٢١٦ الطر الأخير .

(٢) المنزلة ص ٧١ ص ٣ .

(٣) راجع رسالة زورنيم Sobernheim ، « الشيعة في حلب » ، في مجلة « الإسلام »

المجلد رقم ٦ ص ٩٥ وما بعدها .

(٤) ياقوت ، طبع مرجعيات ص ٢٤٤ في أسفل .

السنة في عصره هي الأخرى . ولكنها كانت على كل حال أقل خطراً من الفلسفة الصريحة لأنها على الأقل قد نمت في تربة إسلامية (١) .

ومن أجل هذا كله فقد كان مما يشير الغبطة ويبعث على الرضا ، أن يقال إن واحداً من الفلاسفة قد رجع ساعة موته عن ضلالات الفلسفة وأكاذيبها ، وأتذكر هداته الروحيين الذين استهدام طوال حياته . فيروى مثل هذا في لهجة يمازجها سرور المتصير الظافر . عن عالم كفيف البصر ، هو حسن ابن محمد بن نجاء الأربلي ( المتوفى سنة ٦٦٠ ) ، الذي عاصر ابن خلكان ، وجرت بينه وبينه مقابلة لم تكن طيبة . كان حسن هذا فيلسوفاً رافضياً ، وفي داره بدمشق كان يجتمع خلق كثير من المسلمين وأهل الكتاب وأتباع الفلسفة كي يأخذوا عنه ويتعلموا منه . فيروون أن آخر كلمة قالها ساعة الموت هي : « صدق الله العظيم ، وكذب ابن سينا » (٢) .

وطبيعي أن يلزم عدم ثقة رجال الدين بمن يشتغلون بعلوم الأوائل كراهيتهم للكتب التي تشتمل هذه العلوم . بل كان ممكناً بسهولة أن يؤدي مجرد اقتنائها إلى اتهام صاحبها ببله إلى الزندقة . ولعل الجاحظ يشير إلى أمثال هذه الكتب ، حين يذكر من بين الأشياء التي تخفى بعناية عن عيون الناس ، إلى جانب « الشراب المسكروه » ، « الكتب المتهمة » (٣) . وكان على النساخ المحترفين ببغداد سنة ٢٧٧ هـ أن يقسموا بأنهم لن يشتغلوا بالنساخ أي كتاب في الفلسفة (٤) . وفي درس عالم ألقاه عبد القادر الجيلاني المتصوف الكبير (توفي سنة ٥٦١ هـ )

(١) الفقه ، طبع بيروت من ٢٩٣ م : ٢٠ : كان أساساً عالمًا بعلم كلام الأوائل ... وكان يتفق أهل زمانه في الظاهر به ، فأخرج ما عنده في صورة متكامل الملة الإسلامية .

(٢) السيوطي ، « بقية البقعة » من ٢٢٦ : كذلك يدعى القديس ، وهو حبيبته صاب أن أبا المفضل الحلويني ( أستاذ الزائر ) يدعى ، وهو على فراش الموت ، على اشتغاله بعلم الكلام ، وأن آلامه عليه سببها هذه الدراسة الآثمة ، أورده أبو الحسن في تاريخه ، طبع بوبر Pipper الجزء الثاني : ج ٢ ، من ٢٢٧ م : ١٠ .

(٣) الجاحظ ، « البهلاء » ، طبع في طونز من ٨٧ م : ٢ .

(٤) ابن الأثير ، أخبار سنة ٢٧٧ (طبعة بولاق ج ٧ ص ١٦٢) . وكان هذا القرار =

حمل على أحد القضاة لا شيء إلا لأنه سمح بأن تكون في مكتبته مؤلفات  
الفلاسفة العرب<sup>(١)</sup>. وثمت مسألة لا تخلو من الفكاهة، وتلك مسألة الأمر  
بإحراق كتب الأوائل التي كانت عند عبد السلام بن عبد الوهاب الملقب  
بركن الدين (المتوفى سنة ٦١١)، حفيد هذا المتصوف الحنبلي الكبير  
(عبد القادر الجيلاني) لأنها كانت تشتمل على إلحاديات. وكانت محاکمه  
عملاً من أعمال الانتقام الذي قام به الوزير ابن يونس، لأن ابن يونس كان  
جاراً لأولاد الشيخ عبد القادر في حال فقره. فكانوا يؤذونه غاية الأذى. .  
وكان عبد السلام رفيق الدين فاسقاً. حتى كان أبوه يداعبه بموقفه بإزاء الدين  
ويتهكم عليه. ولما كان عبد السلام غير ضابط للسانه، فيدو أنه لم يكن يخفى  
آراءه ومعتقداته. وبظهر أنه كان لمزمارات خصمه أبي الفرج بن الجوزي  
المشهور دخل في أن عبد السلام بوجه خاص كان هو المقصود من الاضطهاد  
الذي لحق أسرة الصوفي الكبير (الجيلاني) - فقد زج بالكثير من أفرادها  
في سجون واسط.

ولما قُتلت داره وجد فيها كتب من كتب الفلاسفة ورسائل إخوان  
الصفاء، وكتب في السحر والتنجيمات وعبادة النجوم، مما عنت به الأفلاطونية  
المحدثة الشرقية المضمحلة، وصلوات موجهة إلى الكواكب<sup>(٢)</sup> وأشباه ذلك  
وكها مكتوبة بخط عبد السلام. فاستدعى عبد السلام وعيناً حاول تبرئة  
نفسه بقوله إنه لا يؤمن بهذه الأشياء وإنما هو نسخها إيراداً عليها لحجب، فقد  
أمير بإحراق كتبه. ولاجل ذلك أقيمت نار عظيمة أمام مسجد مجاور للجامع

= يمثل كتب الكلام أيضا .

(١) أورده مرجليوت، « مجلة الجمعية الأمروية الملكية » سنة ١٩٠٧ ص ٢٧٤  
المطبع الأخير .

(٢) راجع بحث دي خويبه الذي ظهر في « أعمال المؤتمر السادس للمستشرقين » ،  
سنة ١٨٨٣، الجزء الثاني، القسم الأول ( لندن سنة ١٨٨٥ )، ص ٢٩٢ - ٣٠٠  
وما يليها .

الخليفة ، وجلس القضاة والعلماء ومن بينهم ابن الجوزي - على سطح المسجد وتجمع عدد كبير من الناس وقفوا أمام المسجد صفوف ، وألقيت الكتب من فوق سطح المسجد ، في النار . وقام من يقرأ مضمون هذه الكتب كتاباً كتاباً ، ويقول - كل هذا وعبد السلام نفسه حاضر - العنوا من كتب هذه الكتب ، ومن اعتقد بما جاء فيها ؛ فكان العامة يصيحون باللعن حتى تعدى هذا اللعن إلى الشيخ عبد القادر نفسه ، بل وإلى الإمام أحمد وكانت غصبة ( على الكفار والملحدين ) ولا غصبة يوم بدر . وقيلت الأشعار في هجاء هذا الملحد . فيها تهكم وسخرية من عبادة النجوم .

وحكم على عبد السلام بأنه فاسق ، وجرد من طيلسان العلماء ، وزجج به في السجن ، وأخرجت مدرسة عبد القادر من يده ، وأسندت إلى ابن الجوزي . فلما أطلق سراحه بعد مدة من الزمن ، شهد كتابة بأن الإسلام حق وأنه مسلم مؤمن وعدد ضلالاته السابقة . ولما سقط ابن يونس ، ردت إليه المدرسة التي انتزعت من يده من قبل . وهنا كان على ابن الجوزي أن يتقهقر ويسعى من عبد السلام قبض عليه ، وأرسل إلى واسط ، وزجج به في السجن هناك . ولكن أطلق سراحه بعد خمس سنوات بتوسط من والده الخليفة ، ودخل بغداد وسط فرح الخبور ، أما عبد السلام فقد أمضى بقية حياته في رضى من الخليفة تارة ، وسخط تارة أخرى (١) .

ولما تولى المستنجد الخلافة ورغب في القضاء على ما كان في الإدارة من سوء وفساد ، قبض على أحد القضاة وكان بش الحاكم ، وأخذ منه مالا كثيراً ، وأخذت كتبه فأحرق منها في الرحبة ما كان من علوم الفلاسفة . فكان منها كتاب الشفاء لابن سينا ، وكتاب إخوان الصفاء ، وما يشاكلها (٢) ،

(١) ابن رجب ، الكتاب المذكور ورقة رقم ١١٦ وما بعدها ، وهو النسخ رقم ٢ من النصوص المعلقة بهذا البحث .

(٢) ابن الأثير أخبار سنة ٥٥٥ ( طبعة بولاق ج ١١ ص ١٠٤ ) .

وكان طبيعياً أن تسج كراهية أهل السنة أولاً وبالذات إلى الشيات  
أرسطو ، لأن مقدماتها ونتائجها كانت تعتبر متعارضة أشد التعارض مع  
مقتضيات عقائد الإسلام ، على الرغم مما بذله الفلاسفة الإسلاميون من عدة  
محاولات للتوفيق بين كتبيهما . ولم يقف الأمر عندها بل تعداها إلى ما هو  
تمهيد لها ومقدمة . فكان بدوره موضع الكراهية من نفوس أهل السنة إذ لم يكن  
في وسعهم إلا أن يخافوا أن تكون هذه العلوم ، التي لا تتعرض للدين في  
جوهرها ، قاذرة على الإغواء بالتقدم في طريق الفلسفة .

وأول هذه العلوم الرياضيات . أما الحساب فلم يكن لأحد أن يذمه إلا  
قليلاً جداً . لأن الاشتغال به من مستلزمات علم الفرائض ، فالشريعة إذاً  
تقضي بتعليمه . والحسابات المعقدة التي يعترضها ممارسة هذا الفرع من فروع  
الشريعة ، تجعل الحساب عنأ مساعداً للخبراء في التورث ، لا يمكن لهم أن  
يستغنوا عنه . ولهذا فإن من المعتاد أن يوصف الواحد منهم بوصف  
« الفرضي الحاسب » . أي العالم بأحوال التورث وأعمال الحساب (١) في  
آن واحد .

وعلى العكس من ذلك كانت الهندسة على وجه التخصيص من بين العلوم  
الرياضية مبعأاً لبيلة خواطر أهل السنة باعتبارها فرعاً غيراً يحمل طابع علوم  
الأوتال . فكان القوم يشعرون بشيء من القلق إزاء الأشكال الهندسية .  
فهذه هي الأشكال الدائرية المعروفة باسم « دوائر العروض » المستخدمة في

(١) « المجلة الألمانية لفد الكتب DLZ سنة ١٨٩٦ ص ٧١٩ : راجع بروكلمان ج ٢  
ص ١٦٢ (سبط الماوهي) ، وراجع كتاب (ب) ص ٢١١ «أعماله الهنكية» . ويشير المؤلف  
هنا إلى كتاب «وسيلة الصلاة في معرفة الأوقات بالحساب» لـ «أردين» الموجود منه نسخة خطية  
بمسن واستنبول (و إلى كتاب «ملاية لفقهي من الحساب» لـ «بشقي» الموجود منه نسخة  
خطية بالمتحف البرطاني برقم ١٧١٦ وفي نسخة برقم ٦١٠ في ملحق ميرست كتبها ] .

شرح علم العروض ، تراها قد بدت لسنج الإيمان في زمان أبي نواس كأنها زندقة ، وحكم بالحاد واحد كان لديه كتاب فيه رسومات عروضية<sup>(١)</sup> . وفي العصور المتأخرة أثارت الأشكال الهندسية الموجودة في أحد كتب ابن الهيثم الفلسفية الخوف في نفس أحد المتعصبين<sup>(٢)</sup> .

وإنا لنجد رأى أهل السنة في عصر متقدم ضد الهندسة والبرهان القياسي معاً ، قد عبر عنه في رسالة هزلية بعث بها أحد طرفاء بغداد وهو أحمد بن ثوابة ( المتوفى حوالي سنة ٢٧٣ - ٢٧٧ ) إلى صديق له كان قد أرمّل إليه معلماً نصرانياً أولاً . ثم آخر مسلماً من بعد ، كي يعياه مبادئ الهندسة . ففي مستهل هذه الرسالة مباشرة يسخر الشديد بمبادئ هذا العلم الذي أريد له تعله كي يصير زنديقاً ، ويأوم صديقه لأنه قد فقه بهذين الرجلين من أجل زعزعة إيمانهم الديني بطريقة منقبة<sup>(٣)</sup> . نعم إن الموقف كله قد اخترع اختراعاً من أجل الدعاية والمزاح . إلا أن هذا المزاح وتلك الدعاية تشيران إلى رأى سائد في طبقات واسعة ، أراد هذا المناجح العايب أن يسخر بساذجة إيمانها ويعيث .

وبعد هذا العصر بزمان ليس بالطويل نرى أبا الحسين بن فارس يعبر حقاً عن شعور عام موجود في الدوائر السنية ، حين يتحدث عن خطر الهندسة على الدين . ففي كتابه الذي أهداه إلى الوزير العام صاحب بن عباد ( وهو من أعداء علوم الأوائل ، كما سنرى بعد حين ) . ونعني به كتاب « الصاحب في فقه اللغة وسنن العرب في كلامها » يتحدث في أحد مواضعه ، وقد أومضت هذا الموضوع وشرحته من قبل في كتابي « دراسات إسلامية » ج ١ ص ٢١٤ ، عما اختلفت به العرب من العلوم . وفيه يرد على هؤلاء الذين

(١) الأغاني ج ١٧ ص ١٨ من ٩ من أسفل .

(٢) النقطي طبع لبريت ص ٢٢٩ .

(٣) ياقوت ، الكتاب المذكور ، ج ٢ ص ٢٦ .

يسكرون على العرب أسبقيتهم في إيجاد نحو مفصل وشعر موزون، ويدعون  
الأسبقية في هذا لليونان، ذاكرين كلاماً فيه نسبوه « إلى قوم (فلاسفة  
اليونان) ذوى أسماء منكرة<sup>(١)</sup> » بتراجم<sup>(٢)</sup> يشع لا يكاد لسان ذى دين  
يتنطق بها . . والحق أن فضل البقي في هذا كله راجع إلى العرب، لا إلى  
هؤلاء الذين يتحلون معرفة حقائق الأشياء<sup>(٣)</sup> من الأعداد والخطوط  
والنقط، التي لا أعرف لها فائدة غير أنها . مع قلة فائدتها، ترق الدين .  
وتنتج كل ما نعوذ بالله منه . .

وبودنا طبعاً أن نستمع إلى ما يقوله الغزالي في هذا الصدد . وهو الذى  
درس الرياضيات . ولا بد وأن رأيه في صلتها بالأمور الدينية كان هو الرأى  
المعتمد . يرى الغزالي أن العلوم الرياضية . وهى مفيدة في ذاتها . لا . يتعلق

(١) كثيراً ما أشار خصوم الفلسفة في أسلوب تهكمي إلى ما عدته أسماء الفلاسفة الطائفة  
المنكرة من روع في النفوس تحمل الناس بنفدهون بها . فيقول الغزالي في «تأنيث الفلاسفة»  
(القاهرة سنة ١٣٠٢) ص ٣ : « ولأنا مصدر كثرهم سماهم أسامى هائلة كسقراط  
وبقراط وأرسطاطاليس وأمثالهم » . ونمت مواضع أخرى أوردت في « مجلة الدراسات  
اليهودية » REJ المجلد رقم ٥٠ ، تعليق رقم ٣٣ .

(٢) أما أن الفلاسفة قد بهرتهم أسماء (ترجمة منهاها اسم) كتب أرسطو وهالتهم  
فهذا ما أخذ عليه عليهم ابن تقيية في أدب الكاتب (طبع جرينيرت Grunert ص ٣ في أسفلها)  
وهذه الفرية يجدها خصوم العلوم اليونانية في مصطلحاتها كذلك . وأوضح مثال لهذا ما قاله  
أبو سعيد السيرافي في المناظرة التي جرت بينه وبين سق بن يونس الغنائي الفيلسوف في قرية  
منطق أرسطو (أوردها ياقوت) الكتاب المذكور . القسم الأول من الجزء الثالث ص ١١٩  
ونرى الجاسط يسخر ( « الحيوان » ج ١ ص ١١ ) من مصطلحات الغنائيين بالجواهر الفرد  
( ولم يكن منهم لأنه كان من تلاميذ النظام ) . راجع ( البغلاء ) ص ١٣٩ ص ١٦ ،  
( والبيان ) ج ٢ ص ٨ ص ١٨ . وفي هذه الأحوال كلها استعمل لفظ ( حال ) كما فعل  
ابن فارس هنا . كذلك يقول الجاسط عن الماتوية أنهم يريدون أن يقولوا بألفاظهم الغربية .  
في كتاب الحيوان ج ١ ص ٢٩ ص ١٦ : ( والتهويل بمعود الصبيح الخ ) . ثم في الكتاب  
نفسه ج ٣ ص ١١٣ ص ٣ من أسفل يقول ( إن الزنادقة أصحاب ألفاظ في كتبهم وأصحاب  
تهويل ) .

(٣) راجع أيضاً ياقوت . الكتاب المذكور . ج ٣ ص ٤٥ ص ٢ . حيث يذكر أن  
إقليدس كتب كتاباً فيه ( أشكال تدل على حقائق الأشياء المطلوبة والغنية ) .



شيء منها بالأمور الدينية تقياً وإيماناً ، بل هي أمور برهانية ، لا سبيل إلى مجادتها ، وعلى الرغم من هذا كله فقد نجحت عنها آفتان <sup>(١)</sup> . وذلك أن من ينظر فيها يتعجب من دقائقتها ومن ظهور براهينها ، فيحسن بسبب ذلك اعتقاده في الفلاسفة ، فيحسب أن جميع علومهم في الوضوح وفي وثاقة البرهان كهذا العلم ( الرياضى ) ، ثم يكون قد سمع من كفرهم ونعطيلهم ونهازمهم بالشرع ما تداولته الألسنة ، فيكفر بالتقليد المحض ، ويقول : لو كان الدين حقاً لما اختلف على هزلا ، مع تدقيقهم في هذا العلم ، ! وعبداً يقال له إن الفلسفة والدين ميدانان من ميادين المعرفة مختلفان ، وإن المرء يمكن أن يكون حاذقاً في أحدهما ، دون أن يكون حاذقاً في الآخر . هذا إلى أن طريقة التدليل عند صاحب الرياضيات غيرها عند صاحب الإلهيات ، فالأول طريقته برهانية ، أما الثاني فطريقته تخمينية . ويعرف ذلك من جرّب كلام الأوانل في الرياضيات والإلهيات وغاض فيه . فإذا قيل هذا للذى وثق بالفلاسفة ثقة عمياء ، لم يقع منه موقع القبول ، بل نعلمه غلبة الهوى ، وشهوة البطالة وحب التكايس على أن يصير على تحسين الظن بهم في العلوم كلها . فهذه آفة عظيمة لأجلها يجب زجر كل من يخوض في تلك العلوم ، فإنها ، وإن لم تتعلق بأمر الدين ، ولكن لما كانت من مبادئ علومهم ، يسرى إليه شرهم وشؤمهم . فقل من يخوض فيه ( أى العلم الرياضى ) إلا وينخلع من الدين وينحل عن رأسه لحام التقوى <sup>(٢)</sup> .

ثم نرى الغزالي في كتاب آخر يطرد الرياضيات من دائرة العلوم التى يجوز للمسلم أن يشتغل بها طرداً فيه من العنف وعدم التحفظ الشيء الكثير . فهو في أحد كتبه <sup>(٣)</sup> يتحدث عن آفات المناظرة ، ولا يرضى بأن يكون ما في هذا

(١) سنورد هنا واحدة فحسب من الآتين اللتين تحدث عنهما .

(٢) « المقادير » ص ٩ .

(٣) « فائحة العلوم » ( القاهرة ، المطبعة الحسينية ، سنة ١٣٢٢ ) ص ٥٦ .

الفن من فائدة تشجيع الخواطر<sup>(١)</sup> سبباً في مدح هذه الرياضة العقلية يطغى على ماله من نتائج ضارة ، وما يحدثه من الاتصاف بصفات مذمومة ( مثل التكبر والعجب والرياء والمباهاة والخذ الخ ) .

• فإن الشيء ، إذا كانت له منفعة واحدة وآفات كثيرة فلا يجوز التعرض لتلك المنفعة الواحدة . فآخر مثلاً لاشك في ماله من نفع ، في تعديل المزاج وتقوية الطبع وتقوية الدماغ . والميسر في تشجيع الخاطر ، ومع ذلك فهم ما عرمان . بل الرياضة باللعب بالشطرنج ، يشجع الخاطر ، فلا يجوز الاشتغال به والتعرض لآفاته ، وكذلك النظر في علم إقليدس والمحسطنى ودقائق الحساب والهندسة والرياضة بها يشجع الخاطر وتقوى النفس و ( مع ذلك ) نحن نمنع منها لآفة واحدة وهي أنها من مقدمات علم الأوائل ، ولهم مذاهب فاسدة وراءها . وإن لم يكن في نفس علم الهندسة والحساب مذهب فاسد متعلق بالدين . ولكن نخاف منه الانجرار إليه .

وإلى هذه النتيجة عنها انتهى في الواقع بعض المتدينين . فيروى مثلاً عن رجل اسمه محمد بن يونس البهرافى الأربلى ( المتوفى سنة ٥٨٥ ) ، الذى اشتهر خصوصاً كلفوى . أنه اشتغل ببعض علوم الأوائل ، وحل شكوك إقليدس وأقبل على دراسة المحسطنى لبطليموس إقبالاً صادف فيه بعض النجاح<sup>(٢)</sup> ، ولكنه فى النهاية انتهى إلى أن ثمار هذه العلوم مرّ جناها ، وأنها تفضى إلى غايات مذمومة كما<sup>(٣)</sup> .

(١) فى « الإحياء » ج ١ ص ٩٥ ص ١٧ ، ص ٩٧ يتحدث الفزائى عن « تشجيع الخواطر » عن طريق علم الكلام . وراجع أيضاً عنوان كتاب « شجذ الطلبة » : يافوت ، الكتاب المذكور ج ٢ ص ٧٤ ، المطبوع السابق على الأخير . كذلك يرى عبي الدين ابن العربى يأخذ على الفقهاء فى مصر أنهم يشتغلون بالحدال ( ينوون فى ذلك تلقيح خواطرهم ) ( الفتوحات المكية ) ( القاهرة سنة ١٣٢٩ ) ج ١ ص ٤٥٩ ص ١٢ .

(٢) ويقال عن مثل هذا العلم أنه ( محسطنى أو إقليدس ) يافوت ، الكتاب المذكور ، ج ٢ ص ١٦٠ ص ٧ . راجع وصف النهروست لأحمد بن بابه ( إقليدس ) ص ٢٨٥ ص ١٢ .

(٣) البوطى ( بقية الوعاة ) ص ١٤٤ : ثم رأى أن ثمار هذا العلم مرّ جناها . وعاقبته مذموم أولاً وآخرها .

وبينا استطاع الفلاسفة الأفلاطونيون المحدثون أن يوجدوا مجالاً للاعتراف بعلم التنجيم في داخل الإسلام بقولهم إن «القدر» هو موجبات أحكام النجوم، و«القضاء» هو علم الله السابق بما يوجبه أحكام النجوم<sup>(١)</sup> نرى أن علم الكلام قد أخذ يازم علم التنجيم موقف الإنكار<sup>(٢)</sup> له. وذلك لأنه رأى في التسليم بأن للنجوم تأثيراً عالياً في أحداث الكون إنكاراً للبداية الرئيسية القائلة بأن الله هو النعمة الوحيدة والمباشرة لكل الأحداث<sup>(٣)</sup>؛ وفي هذا كان المعتزلة والأشاعرة متفقين كل الاتفاق، فترى أحد المعتزلة المتقدمين ونعني به أبا الحسن البرزعي، يصر قولاً منسوباً إلى النبي هو: «إذا ذكرت النجوم فأمسيكوا»، بأنه أمرٌ بعدم إضافة أحداث الكون إلى فعل النجوم

(١) راجع في هذا أيضاً المجلس السابع من «مجالس إبياء طران نصيبين» التي أنشأها لويس شيخو في المجموعة «معاورات دينية» - بيروت سنة ١٩٢٣ من ٦٤ وما يليها «  
(٢) إخوان الصفا ج ٤ ص ١٤٦ راجع «استنباط القضاء من النجوم» الوارد في بروكلمان ج ١ ص ٢١٩ من ٢٣. وما يدل عليه «ولد الشمس هو وقضاء الله شيء واحد» وقد دل مولده على ذلك، ولذلك لا تدفع عنه قضاء الله» «باقوت» طبع مرجليوت ج ٥ ص ٣٦٠ من ٤.  
(٣) إخوان الصفا ج ١ ص ٧٤ من ٩ من أسفل حيث يقرأ: «أهل الجبل يتركون الخ...»

(٤) أبو حيان التوحيدى، «المقالات» (طبعة بجاي) ص ٤ من ٤ «ولا يكون المذهب مازعاً أرباب الكلام والذين يابون تأثير هذه الأجرام العالية في هذه الأجسام السافلة» ويتفون الوسائط والوسائل، ويدفعون القوايل والقوايل». [يخالفه نص طبعة المتدوين (القاهرة سنة ١٩٢٩ من ١٢٤ ص ١ - ٢) عن هذا النص اختلافاً كبيراً والأرجح عندنا أنه أصبح من نص طبعة بجاي، وهناك هو:] «هذا إذا كانت الأحكام صحيحة ومدركة محقة، أو مصابة بلحقة، ومعرفة محقة»، ولم يكن المذهب مازعاً [الضمير هنا يعود على قوله في بدء الفقرة:] «فتى أقصى هذا المفاضل المبرر والهادق البصير» إلى هذا الحد والغاية، كان علمه غارياً من الثمرة، خالياً من الفائدة... - وأرباب الكلام والذين يابون تأثير هذه الأجرام العالية في هذه الأجسام السافلة، ويتفون الوسائط والوسائل ١٠٠ -]. راجع كتابي «مخاضات في الإسلام» ص ١٣٠ من ١٥ من أسفل، فيما يتعلق بأحدى الصيغ التي تقال من أجل أن تؤثر النجوم تأثيراً عالياً.

وتصرفها كما يفعل جهال الفلاسفة<sup>(١)</sup> . وكذلك كتب متكلم معتزلى شيعى  
 شو حسن بن موسى التوينجى ( فى أواخر القرن الثالث وأوائل القرن الرابع )  
 كتاباً فى الرد على المنجمين ، ثم إنه رد على الجبائى لأن الجبائى لم يكن فى رده  
 على المنجمين قوياً حازماً ، وإنما اكتفى باتخاذ وجهة نظر الشكاك<sup>(٢)</sup> . أما الأشاعرة  
 فرأى مؤسس المذهب هو الأساس المقامد . وهو الذى ألف كتاباً فى الرد  
 على الفائلين به ، إضافة الأحداث إلى النجوم وتعليق أحكام السعادة بها<sup>(٣)</sup> .  
 وهذا رأى قد ظل رأى الأشاعرة السنيين<sup>(٤)</sup> . كذلك الشافعى يروى عنه  
 وهو الوامع العلم جداً ، أنه اشتغل بعلم النجوم<sup>(٥)</sup> فى شبابه . ولكنه لما تقدمت  
 به السن أنكر على نفسه هذا الاشتغال بهذا العلم<sup>(٦)</sup> . ثم إنه عُدَّ السبب فى  
 استهتار أبى معشر الباهجى ( المتوفى سنة ٢٧٢ هـ = سنة ٨٨٥ م ) بالدين .  
 بعد أن كان قبل اشتغاله بهذا العلم من الاتقياء الصالحين ، ذلك أن أبى معشر  
 كان فى أول أمره من أصحاب الحديث — حتى قيل عنه إنه كان يفرى العامة

(١) « المعتزلة » ، طبع ت . و . أوله ( ليتسك سنة ١٩٠٢ ) ص ٥٣ ، س ٨ .

(٢) النجاشى ، « كتاب الرجال » ص ٥٣ س ٨ ( طبعة بومباى سنة ١٣١٧ ) :  
 كتاب الرد على النجاشى ؟ فإن أبى على نجاشى فى رده على المنجمين ... راجع أيضاً المعتزلة ،  
 الطبعة المذكورة ص ٥٤ س ١٠ ، ص ٥٨ س ٦ من أسفل .

(٣) ابن عساكر ، أوردته ميرن Mehren فى كتابه عن الأشرى ، Exposé ص ١٠١  
 س ٨ من أسفل . كذلك يرد على كتاب الآثار العلوية لأرسطو : « نفس كتاب الآثار  
 العلوية على أرسطاطاليس » . الكتاب المذكور ( تأليف ميرن ) ص ١٠٢ س ١٣ .

(٤) ربما أن تشير هنا إلى كتاب أبى بكر الخطيب البغدادى ( المتوفى سنة ٤٦٣ ) ورد  
 خطأ مطبعى فى بروكلى ص ١ من ٣٢٩ فذكر هذا التاريخ هكذا : سنة ١٠٣ ] ( للمسى  
 بكتاب « القول فى النجوم » ، راجع السبكي . « طبقات الشافعية » ج ٢ ص ٢٣٥ س ١٠  
 و ص ٣١٩ س ١٧ .

(٥) يروون عنه أنه فى اقتضائه بطله بمحضرة الرشيد ذكر أنه عالم بالنجوم يعرف منها  
 « البرى من البحرى ، والسهلى ، والجبلى ، والفيلقى والسميع » ، والظاهر أن معرفته بهذا  
 العلم كانت بالأحرى متعلقة بعلم الفلك من هذا الباب ( أوردته باقوت ، طبع مرجليوث ج ٦  
 ص ٣٧٢ س ١٠ ) .

(٦) السبكي ، الكتاب المذكور ، ج ١ ص ٢٤٣ ؛ ص ٢٥٨ س ٩ ؛ آيات فى ذم  
 علم النجوم ، باقوت ، الكتاب المذكور ص ١٩٧ .

بالسكندی الفيلسوف<sup>(١)</sup> — ، ثم عزم على الرحلة من بلده خراسان إلى مكة للحج . وبينما هو في طريقه إلى مكة زار مكتبة الوزير علي بن يحيى بن المنجم ، وتعلم فيها علم النجوم ، وأغرق فيه حتى ألحد . وكان ذلك آخر عهده بالحج وبالدين والإسلام أيضاً .<sup>(٢)</sup>

ونرى أن الليث بن المظفر . وهو حفيد نصر بن سيار المشهور أحد الولاة في الأيام الأخيرة للدولة الأموية في الشرق . وحرر كتاب الدين للخليل ابن أحمد ، يقول عن نفسه إنه اشتغل بتحصيل جميع فروع العلم ، فيما عدا علم النجوم ؛ لا لأنه كان عاجزاً عن تحصيله ، ولكن لأنه رأى أن العلماء يسكرهونه<sup>(٣)</sup>

ولم يكن هذا قاصراً على التنجيم لحب . على الرغم مما كان هناك من تفرقة مستعملة بين الاصطلاحين : علم النجوم وعلم الهيئة<sup>(٤)</sup> . فإن المؤمنين من أهل السنة لم يكونوا راضين كل الرضا عن الفلك العلى أيضاً . فعلى الرغم مما لمعرفته من فائدة في إقامة بعض الشعائر الدينية ( كتحديد مواعيد الصلاة بالدقة<sup>(٥)</sup> — علم الميقات — ، وتحديد القبلة — سمت القبلة — ) ومن استعماله بهذا المعنى في كتبهم ، فإنه من علوم الأوائل أى من العلوم التي لم تثبت في التربة التي تثبت فيها العلوم الشرعية ، وكفى هذا لكي يكون علماً متهاً<sup>(٦)</sup> . بل إن مفسراً

(١) الففلى ص ١٥٢ س ١٥ .

(٢) بالموت . الكتاب المذكور ج ٥ ص ٤٦٧ س ١٠ .

(٣) بالموت . الكتاب المذكور ج ٦ ص ٢٢٥ : « وما عجزت إلا أن رأيت العلماء يسكرهونه » .

(٤) مثلا « الفهرست » ص ٢٧٩ س ١٥ : « يشار إليه في علم النجوم وسماها في علم الهيئة » .

(٥) كان يرأى في من يبنون بوظيفة « الوقت » أن يكون عالماً بالفلك . راجع مثلا ما في بروكلى ج ٢ ص ١٢٦ س ٦ من أسفل .

(٦) راجع موقفاً شبيهاً بهذا في السيرة ، أظن F. Placavet : " Hypistases Plotimernes et trinité chrétienne," en, *Annuaire de 1917-1918 de l'école pratique des Hautes Etudes* p. 3, et n. 1.

متكلاً كبيراً ، قريباً كل القرب من الفلسفة ، كالفخر الرازي لم يكن يثق بعلم الفلك كثيراً . على الرغم من اعترافه بعلم التنجيم : فيقول إنه لا سبيل إلى معرفة عالم السموات إلا عن طريق النقل والأخبار<sup>(١)</sup> .

والحق أنهم وجدوا في مواضع من علم الفلك مقدّمات وأقوالاً لا يمكن التوفيق بينها وبين ما في الإسلام توفيقاً حقيقياً . فالسلطان النّسي خوارزمي مشاهير يرى ما أخبر به أحد الرحالة عن بلاد الشمس طالعة فيها في منتصف الليل . إحداداً وقرمطة . فإن صحة هذا الخبر تقتضي الشك في صحة قواعد مواقيت الصلوات المختلفة<sup>(٢)</sup> . إلا أن البيروني العظيم ، الذي كان يعيش آنذاك في بلاط السلطان ، طمأنه على صدق ما أخبر به هذا الرحالة<sup>(٣)</sup> . ثم كيف يتفق مع حقائق علم الفلك أن تشرق الشمس من المغرب ، وقد ورد هذا في الحديث باعتباره علامة من علامات الساعة ؟ يرد محمد بن يوسف الكرماني ( المتوفى سنة ٧٨٦ ) على من أنكروا إمكان هذه الظاهرة ، معتمدين على القول بأن قوانين حركات الأفلاك ثابتة لا تتغير . بقوله في كتابه . الكواكب الدراري في شرح البخاري . ، إن مادي . أهل الهيئة مردودة . وقواعدهم منقوعة . ومقدماتهم ممنوعة . وهم أنفسهم اعترفوا بأن تغير المشرق والمغرب ليس بمستحيل<sup>(٤)</sup> .

والآن فإذا كان موقف أهل السنة عامة يزاء دراسة الطبيعيات ؟ إن الغزالي نفسه ، وهو الذي لم يشأ التسليم ، وهو بحارب الفلسفة ، بأن هناك تعارضاً بين الحقائق الفلسفية التي ثبتت رياضياً ، وبين الأحاديث . وكان أميل إلى اعتبار الأولى صحيحة لا سبيل إلى دحضها . مفضلاً التمسك

(١) « مفاتيح الرب » (بولاقي سنة ١٢٨٩) ج ٦ ص ١٤٩ : « والحق أنه لا سبيل إلى معرفة السموات إلا بالخبر » .

(٢) هذه المسألة هي في الواقع موضوع المسائل الدينية العقيدة التي ذكرها حسن البياضي في كتابه الوارد ذكره في كتابي « باحثات في الفيلولوجيا العربية » ج ١ ص ٢١٥ .  
*Abhandlungen zur arabischen Philologie.*

(٣) « الكتاب المذكور » ج ٦ ص ٣١٠ .

(٤) أورده الفطلاوي ج ٩ ص ٣٢٤ في أسفل .

بصحة الأحاديث المتناقضة ، أو لائذا بالتأويل المؤدى إلى التوفيق بينهما<sup>(١)</sup> .  
 تقول إن الغزالي كان أقل ثقة بالطبيعيات منه بالفلك . فإنه يقول : وأما  
 الطبيعيات فالحق فيها مشوب بالباطل ، والصواب فيها مشوب بالخطأ ، فلا  
 يمكن الحكم عليها بالغالب والمغلوب<sup>(٢)</sup> . وهذا الرأي المطبوع بطابع الشك  
 المشوب بالخوف أمكن أن يفسح المجال لكي يجيب من بعد<sup>(٣)</sup> . عن السؤال  
 الذى وضعناه ، أحد كبار رجال الشافعية . ونعنى به شهاب الدين بن حجر  
 الهيتمى ، وكانت إجابته هاتيك ملحقه بتحريمه علم التنجيم . قال ابن حجر :  
 . وأما البحث فى الطبيعيات فإن أريد به معرفة الأشياء على ما هى عليه على  
 طريق أهل الشرع ، فلا منع منه ، وليس مشابهاً للتنجيم المحرم ؛ وإن أريد  
 به معرفة ما هى عليه على طريق الفلاسفة ، فهو حرام . لأنه يؤدى إلى مفساد .  
 كاعتقاد قدم العالم ونحوه مما لا يخفى من قبائحهم . وحرمة حيثئذ مشابهة لحرمة  
 التنجيم المحرم : حيث أفضى كل منهما إلى المفسدة . وإن اختلفت نوعاً وقبحاً<sup>(٤)</sup> .

## ٢ - (١)

وكان لأهل السنة بإزاء المنطق اليونانى موقف خطير ، أخطر بكثير من  
 موقفهم بإزاء بقية علوم الأوائل . فبينما كان عدم الثقة بإزاء العلوم اليونانية  
 الأخرى يبدو فى العناية بالتحذير منها فحسب ، ظهر الكفاح ضد المنطق فى  
 صورة معارضة خطيرة كل الحضور . فالاعتراف بطرق البرهان الأرسططالية  
 اعتبر خطراً على صحة العقائد الإيمانية ، لأن المنطق يهددها تهديداً جديداً  
 كبيراً ، وعن هذا رأى عبّر الشعور العام لدى غير المتفنيين فى هذه العبارة  
 التى جرت بحرى المثل : *من منطق سرتدق*<sup>(٥)</sup> .

(١) « تهافت الفلاسفة » ص ٤ من ١٧ وما بعده .

(٢) « مقاصد الفلاسفة » ( طبع صبرى الكردى ، القاهرة سنة ١٩٣١ ) ص ٣ .

(٣) « فتاوى حديدية » ( القاهرة ، الدببية سنة ١٩٠٧ ) ص ٣٥ .

(٤) يراجع فى هذا أيضاً « مجالس إيليا مطران نصيين » التى نشرها لويس شيخو  
 فى المجموعة الموسومة باسم « محاورات جدلية ومجالس دينية ورسالة لاهوتية » طبعت فى  
 بيروت عند الآباء اليسوعيين سنة ١٩٢٣ ص ٦٣ : فيها بيان موقف المسلمين من المنطق  
 ورد إيليا على هذا الموقف .

(٥) محمد بن شطب ، « الأمثال العربية فى الجزائر والمغرب » ج ٢ ( باريس ١٩٠٦ )

ص ٢٨٣ *Proverbes arabes de l'Algérie et du Maghreb*

والظاهر أن الفارابي — وقضه الرئيسي راجع خصوصاً إلى شروحه  
لكتب أرسطو المنطقية وتبسيطها — قد قصد إلى معارضة هذا الرأي  
المنسلط على الأذهان ، حين كتب دفاعاً عن المنطق (لم يصل إلينا) ، جمع فيه  
طائفة من أقاويل النبي يمكن أن تستخدم للحكم ، من وجهة نظر الدين ، حكماً  
في صالح المنطق<sup>(١)</sup> .

وكان المتكلمين نصيب وافر في العمل على ذم المنطق من وجهة نظر الدين ،  
وهم قد خرجوا على قواعد البرهان القياسي في محاولاتهم ، واعتقدوا أنهم  
يستطيعون تأييد أقوالهم بمقدمات لا مبرر لها غير اشتهاؤها ، أو تواضع  
المتعصين لنصرة المذاهب عليها من غير برهان ، ومن غير كونها أولية  
واجبة التسليم<sup>(٢)</sup> . وكان هذا سبباً في ازدياد الأرسططالين المسلمين لهم<sup>(٣)</sup> .  
ومن دوائر المتكلمين ، سواء المعترلة منهم والأشاعرة ، خرجت كتب عديدة  
ضد الفلسفة عموماً ، والمنطق على وجه التخصيص<sup>(٤)</sup> . وإخوان الصفا ، وأعلمهم  
أن يكونوا في هذا مغالين بعض الغلو ، يتهمون المتكلمين (ويقصدون

(١) ابن أبي أصيبعة ج ٢ ص ١٣٩ س ١٥ : « كلام جمه من أقاويل النبي صلعم يشير  
فيه إلى صناعة المنطق » .

(٢) راجع نشرتنا لكتاب « معاني النفس » ص ١٣ . هذا كتاب في الأخلاق ، نسب  
خطأ إلى باخيا بن بافودا الفيلسوف اليهودي ؟ وهو باللغة العربية بحروف عبرية . نشره  
مولد امير سنة ١٩٠٧ في « أعمال الجمعية الملكية للموسم بميمنية جيتنجن » ، قسم الدراسات  
الفلسفية والتاريخية ، سلسلة جديدة ، المجلد التاسع ، عدد رقم ١ ، برلين ، قيدمن ،  
٦٣ + ٦٩ [ وراجع ما يقوله الفزائي ، « معيار العلم » ص ١٣١ س ١١ : « ترى  
تفاض أكثر أقيسة المتكلمين . فإنهم ألغوها من مقدمات سلسلة لأجل الشهرة ، أو لتواضع  
المتعصين لنصرة المذاهب عليها ، من غير برهان ، ومن غير كونها أولية واجبة التسليم » .  
وراجع « ميزان العدل » ( القاهرة ، مطبعة كردستان سنة ١٣٢٨ ) ص ١٦٠ س ٨ .

(٣) راجع كتابي « محاضرات في الإسلام » ص ١٢٩ .

(٤) يكفي أن نذكر مثلاً كتاب « الرد على أهل المنطق » لثوبختي ( التبعاشي ، الكتاب  
المذكور ، ص ٥٧ ) .



المعتزلة) بأنهم يقولون بأنه لا فائدة في علم الطب<sup>(١)</sup>. وأن علم الهندسة<sup>(٢)</sup> عاجز عن معرفة حقائق الأشياء<sup>(٣)</sup>. وأن علم المنطق والطبيعات كغير وزندقة وأن أهلها ملحدون<sup>(٤)</sup>. ونستطيع أن نوضح هذه التهمة بمثال واحد، وهو ما رواه الفيلسوف أبو حيان التوحيدى في كتابه «مثالب الوزيرين»<sup>(٥)</sup> عن موقف صاحب إسماعيل بن عباد (المتوفى سنة ٣٨٥) العالم وزير آل بويه وكان من أنصار مذهب المعتزلة المتعصبين تعصبا دفعه إلى أن يجعل هذا المذهب الدينى المذهب السائد فى أيام وزارته<sup>(٦)</sup>. وهذا الكتاب طعن فى صاحب وفى زميله أبى الفضل بن العميد، وكان شتمة أعلى من يقبضه<sup>(٧)</sup>. قال أبو حيان بعد أن وصف كثرة معارف «الصاحب السطحية وسرعة بديته فى أسلوب تهكمى»: «والغالب عليه (أى على الصاحب) كلام المتكلمين المعتزلة وكتابته مهجنة بطرائقهم... وهو شديد التعصب على أهل الحكمة والناظرين فى أجزائها، كالفنسة والطب والتجيم والموسيقى والمنطق والعدد، وليس له من الجزء الإلهى خبر، ولا له فيه عين ولا أثر»<sup>(٨)</sup>.

وكتب الشيعة تنبى العبارة الآتية إلى الإمام عبد الله (أى جعفر

(١) ممن صرحوا بمداهنتهم لعلم الطب، الحافظ: «ولمحمد بن زكريا الرازى الطبيب المشهور كتاب «الرد على الجاحظ فى نقض الطب» (الفهرست ص ٣٠٠ س ٢٤)؛ راجع «مجلة تراثنا» ص ١٣ رقم ١٣ س ٥٣. تعليق رقم ٣.  
(٢) رعا كان هذا راجعا إلى المبل إلى الثالث عند التكليف.

(٣) راجع قبل ص ١٤٠ تعليق رقم ٣.

(٤) رسائل إخوان الصفا «طبعة بباي» ج ٤ ص ٩٥ فى أسفل: «إن علم الطب لا منفعة فيه؛ وإن علم الهندسة لا حقيقة لها (هكذا)؛ وإن علم المنطق والطبيعات كثر وزندقة، وإن أهلها ملحدون».

(٥) راجع «مجلة الجمعية الآسيوية الملكية» JRAS، سنة ١٩٠٩ ص ٢٢٥.

(٦) راجع مجلة «الإسلام» المجلد رقم ٣ ص ٢١٤.

(٧) أورده السيوطى فى «بغية الوعاة» ص ٣٤٨ فى السطر الأخير: «وهذا الكتاب من الكتب المحدودة، ما ملكه أحد إلا وتمكت أحواله». راجع أيدروز، «مجلة الإسلام»، المجلد المذكور، ص ٢٤٥.

(٨) باقوت طبع مرجعوث، ج ٢ ص ٢٧٦.

الصادق) : « إن الناس لا يزال بهم المنطق حتى يتكلموا في الله ؛ فإذا سمعتم ذلك قولوا لا إله إلا الواحد الذي ليس كمثل شيء<sup>(١)</sup> » . وهناك يجب ألا يفوتنا أن نلاحظ أن هذا التحذير من المنطق صادر عن فرقة تتجه في العقائد اتجاه مذهب المعتزلة .

- ٥ -

ولكن على الرغم من كل ما رأيناه من أن المنطق - وهذا القرب المتخصصين في المنطق<sup>(٢)</sup> - لم يكن ينظر إليه أهل السنة بعين الرضى ، فإننا نستطيع مع ذلك أن نشاهد أن بعضاً من أئمة رجال الدين قد تحدثوا بخير عن الاشتغال به اشتغالا يقوم على الدراسات التي وجدت في العصر العباسي الأول<sup>(٣)</sup> . وأنهم قد اتفعلوا به في خدمة الكلام والدراسات الدينية .

(١) السككي ، « أصول السككي » ( عجمي سنة ١٣٠٢ ) ص ٥٢ ص ١٠ . وهذه العبارة ذكرنا بالحديث الذي وضعه أهل السنة وقد أوردناه في « مجلة الجمعية المصرية الألمانية » ، المجلد رقم ٥٧ ص ٣٩٣ ص ١٤ .

(٢) وقد يستعمل أحياءا لكاتب دائم هؤلاء العلماء ، فنلاحظ في بنى المنطقي ، أبو سليمان المنطقي ؛ والأخير كان مركزاً لدراسة المنطق ، جمع أبو حنبل النخعي في « المقادير » مجالسها (راجع دي مور « تاريخ الفلسفة في الإسلام » ص ١١٤ وما يليها ) = ١٥٥ وما يليها من الترجمة العربية [ ] ؛ وله أبحاث في الأحكام « المهرست » ص ٣١٦ ص ٢٥٠ « ونحن نجد إلى جانب جمع المذكور السالم لفظ « منطقي » جمع التكسير : « المنطق » (ومن المؤكد أن هذا كان بتأثير لفظ « الفلسفة » تأثيراً نفسياً شكلياً ) عند الثماني في « المطالبات » ص ١٠٢ ص ١٢٤ ص ٥ من أسفل : « كما هو مفروغ في كتب التكلم والمنطق وأهل الهندسة » .

(٣) إلا أن الكتاب الذي أمر الخليفة المصطفى بإسعاد الزجاج بتفسيره تفسيراً لم يخرج منه النسخة واحدة خاصة بقراءة المتفرد ، وقال الزجاج من أجله مكافأة من الخليفة ، يقول إن هذا الكتاب لم يكن موضوعه علم المنطق ، كما قد يستنتج من عنوانه الذي ورد في روايات كثيرة هكذا : « جامع المنطق » . فإن ما أوردته المهرست ص ١٠٠ من وصفه لا يمكن أن ينطبق إلا على كتاب في اللغة ، وهذا يبرر تفضيل فلجول القراءة : « جامع المنطق » ، وهي قراءة أوردتها ياقوت أيضاً ( طبع مخطوط ج ١ ص ٥٢ ص ٣ من أسفل ) . ولو أنه من الصحيح أيضاً أن أحد تلاميذ الزجاج ، ونفى به محمد بن إسحق أبا النصر السككي ، قد اشتهر بأنه « كان عالماً بالهندسة » فيما جلت في الأول ، « لتتوخى في ياقوت » الكتاب المذكور ، ج ٦ ص ٤٠٧ ص ٨ ، [ يضاف إلى هذا أن كثيراً من كتب الفقهيين قد عرفت بعنوان المنطق للدلالة على المنطق لعل علم المنطق ، راجع ياقوت ج ٤ ص ٣٢ : « كتاب إصلاح المنطق » ج ٢ ص ٣٩ من الطبعة المصرية : « كتاب المنطق » ج ٤ ص ١٨٢ .

وهنا نستطيع أن نلقى نظرة على الإسلام في الغرب أيضاً . فترى بعد موت الخليفة الحكم ( سنة ٣٣٩ هـ ) الذي عني بعلوم الأوائل وعمل على انتشارها والإقبال عليها ، أن المنصور بن أبي عامر قد أمر بإحراق جميع الكتب المؤلفة في العلوم القديمة ، وبخاصة المنطق وعلم النجوم ، وكان المنصور يعتمد في تأييد حكمه على رجال الدين <sup>(١)</sup> . إلا أنا نشاهد بعد هذه المظاهرة الصادرة عن التعصب أن واحداً من أشد المتحمسين لنصرة السنة بمعناها الضيق ، هو ابن حزم . كان من المزيدين لعلم المنطق تأييداً مصدره الإعجاب وليس ابن حزم بوجه عام عدواً للفلسفة ؛ فهو يصرح بأن الفلسفة الحقيقية غايتها إصلاح النفس ، وتلك الغاية بعينها هي غاية الشريعة ، فلا تعارض إذاً بين الاثنين ، وليس ينكر الشريعة إلا الذين يزعمون أنهم يتمون إلى الفلسفة ، وواقع الأمر أنهم بمعاني الفلسفة حقاً جاهلون <sup>(٢)</sup> . ولدراسة المنطق في نظر ابن حزم قيمة خاصة فتراه يقول <sup>(٣)</sup> : إن : « الكتب التي جمعها أرسطاطاليس في حدود الكلام ( ؟ — بقصد قواعد المنطق ) . . . كلها كتب سالمة مفيدة ، دالة على توحيد الله عز وجل وقدرته ، عظيمة المنفعة في انتقاد جميع العلوم ، وعظم منفعة الكتب التي ذكرنا في الحدود ( أي القواعد المنطقية ) في مسائل الأحكام الشرعية ( أي يظهر عظم منفعتها في مسائل الأحكام الشرعية ) : بها يتعرف كيف يتوصل إلى الاستنباط ( الصحيح ) . وكيف تؤخذ الالتقاط على مقتضاها ؛ وكيف يعرف الخاص من العام . والمجمل من المفسر ؛ وبناء الالتقاط بعضها على بعض ، وكيف تقديم المقدمات وإنتاج النتائج ؛ وما يصح من ذلك محجة ضرورية أبداً ، وما يصح مرة وما يبطل أخرى . وما لا يصح أبنة ؛ وضرب الحدود التي من شذ عنها كان

(١) محمد وسفيان ملاحق في هذه الكتب ، في « طبقات الأمم » لصاعد ، طبع شيخو ( بيروت سنة ١٩١٢ ) ص ٦٦ وما يليها .

(٢) كتاب « اللال » طبعة القاهرة ج ١ ص ٩٤ .

(٣) « اللال » ج ٢ ص ٩٥ .

خارجاً عن أصله ، ودليل الاستقراء ، وغير ذلك مما لا غناء بالفقيه المجتهد  
 لنفسه ولأهل ملته عنه . وهو يشير أيضاً إلى السكتب التي ألفها في حدود  
 المنطق ، وفي رده على الاعتراضات التي وجهها القائلون بأن العالم قديم إلى  
 من يقولون بأنه محدث ، يقول إن هذه برهنة وهمية سفسطائية ( شغبية )  
 طالما حذر من مثلها من قبل . فهي حجج سفسطائية لا تستقيم وقواعد  
 المنطق <sup>(١)</sup> . والظاهر أن كتب ابن حزم هذه قد ضاعت فيما ضاع من كتبه  
 العديدة <sup>(٢)</sup> . ومع ذلك فإننا نستطيع أن نكون فكرة عن منهجها وقيمتها مما  
 ذكره أحد معاصريه <sup>(٣)</sup> . ونعني به القاضي أبا القاسم صاعد بن أحمد قاضي  
 طليطلة ( المتوفى سنة ٤٦٢ هـ ) . قال صاعد : « فني ( أي ابن حزم ) بعلم  
 المنطق ، وألف فيه كتاباً سماه « التقريب لحدود المنطق » ، بسط فيه القول  
 على تبين طرق المعارف ، واستعمل فيه أمثلة فقهية وجوامع شرعية ، وخالف  
 أرسطاطاليس <sup>(٤)</sup> . واضع هذا العلم . في بعض أصوله مخالفة من لم يفهم غرضه ،  
 ولا ارناض في كتبه . فسكتابه من أجل هذا كثير الغلط ، يئس السقط <sup>(٥)</sup> .  
 ومن هذا النقد نستطيع أن نستنتج أن اشتغال ابن حزم بالمنطق كان  
 من أجل خدمة نظرياته الدينية . كما هو واضح أيضاً مما أوردناه له آنفاً من  
 أقوال في علم المنطق . إلا أن هذا النقد مع ذلك دليل على أن التقاليد العلمية  
 في الأندلس الإسلامي . وهي التقاليد التي أوقف سيرها وتقدمها حادث  
 المنصور بن أبي عامر لمدة من الزمان قصيرة ، لم يكن من الممكن أن تتزعزع من  
 (١) كتاب « الملل والنحل » ج ١ ص ٢٠ في أعلى : « هذه شغبية قد طال ما حذرنا  
 من مقامها في كتبنا التي جمعناها في حدود المنطق » .  
 (٢) راجع « مجلة الجمعية الشرقية الألمانية » ، المجلد رقم ٦٩ ص ١٩٣ .  
 (٣) وقد عرف تاريخ ميلاد ابن حزم من ابن حزم نفسه مباشرة : وعرف أخباراً عن  
 مؤلفات ابن حزم من ابنه ، أبي رافع .  
 (٤) راجع الذخيرة لابن ميمون القسم الأول ص ١٤٠ - ١٧ - ١٨ : مطبوعات كلية  
 الآداب ، بالقاهرة سنة ١٩٣٩ .  
 (٥) كتاب « طبقات الأمم » ص ٧٦ س . وما يليه : راجع ياقوت ، طبع مرجعيات  
 ج ٢ ص ٢٧ ، فلم يورد هذا الوضع .

وعيه وشعوره . إلا أن العناية بهذه الروح الأصلية في الأندلس ، ونفنت بها الروح العلية ، لم تكن ظاهرة في جميع رجال الدين هناك بدون استثناء . فإنه حتى في عصر الازدهار العظيم للدراسات الفلسفية ، وبدتها الحياة من جديد ، وهو الازدهار الذي ظهر حتى في أيام دولة الموحدين أنفسهم ، نسمع — وكتب التراجم تقدم لنا على هذا كثيراً من الشواهد — فقهاء المالكية المتزمتين يحملون على الدراسات الفلسفية في عنف ظاهر وغضب يسن<sup>(١)</sup> . ومن أوضح الأمثلة على هذا الاتجاه مثل نأخذه من القرن الثاني عشر ، وهو تلك الآيات التي مها بها ابن جبير ، الرحالة الكاتب البارع ، الفلسفة<sup>(٢)</sup> . ولعله في حكمه على ما « سنَّ ابن سينا وأبو نصر » قد تأثر بما سمعه في البيئات السنية في الشرق التي اتصل بها أثناء رحلته<sup>(٣)</sup> .

وكان للغزالي المكانة الكبرى من بين رجال أهل السنة الذين لم يكونوا ليكرهون دراسة المنطق في ذاتها . إلا أن النحو الذي عليه عالج هذا النوع من الدراسة الذي أحبه حباً شديداً يكشف عما كان يشعر به من حرج وضيق وهو يعالجه بإزاء من يمثلون مذهب أهل السنة والجماعة فإن أبا الحجاج يوسف ابن محمد بن طعلوس (راجع قبل ص ١٢٣) الأندلسي الأرسططي المدافع عن الدراسات المنطقية وله كتب في المنطق ، ونحن نراه في دفاعه عن المنطق وإيمانه بمكانة هذا العلم في الإسلام بعكس ما يقوله خصوم هذا العلم يستشهد بالغزالي

(١) راجع سيجيل آسين يلاتيوس في كتابه « ابن مسرة ومدرسته » ( عاصمة مدريد سنة ١٩١٤ ) ص ١٩ تعليق رامي Miguel Asín Palacios, *Abenmassarra y su escuela* [ في هذا التعليق يقول يلاتيوس إنه « بوجه عام » كان للمنطق اعتبار ، ليس فقط في القرون الأولى ، بل وفي العصور المتأخرة أيضاً ، من بين الدراسات التي يحرم الإشتغال بها » . ]

(٢) التري ج ١ ص ٧١٦ [ نس هذه الآيات هو :

قد ظهرت في مصرنا فرقة طهورها شؤم على الصبر  
لاقتدى في الدين إلا بما سن ابن سينا وأبو نصر ]

راجع مقدمة « رحلات ابن جبير » ، التي عملها ريت ودي خويه من ١٥/١٤  
The travels of I. Gubair, III Wright-de Goeje.

(٣) ذكر ابن العربي ( « الفتوحات المكية » ج ١ ص ١٥٣ وما تليها ، القاهرة ، المطبعة الميمنية سنة ١٣٢٦ ) أن ابن جبير شهد دفن ابن رشد ، وكان في حالة تأثر شديد.

خصوصاً ، نقول إن ابن طموس قال في عرضه للأحوال السائدة في عصره بعد أن أورد أسماء كتب الغزالي في المنطق ، إن الغزالي « باعترافه لم يشأ في أسماء كتبه المنطقية أن يسميها باسم « المنطق » وإنما سماها بأسماء أخرى تخفى هذا الاسم الحقيقي الذي هو موضوع الذم والاستهجان (١) » . فهذه الكتب التي ألفها أبو حامد هي في (٢) صناعة المنطق ، لكن أبا حامد غيّر أسماء الكتب وأسماء المعاني المستعملة فيها ونكّب عن ألفاظ أهل الصناعة إلى ألفاظ مألوفة عند الفقهاء ، معاندة الاستعمال عند علماء زمانه . وما فعل هذا كله إلا حذراً وتوقياً من أن يجري عليه ما جرى على غيره من العلماء ، الذين أتوا بالغريب وغير المألوف ، من الامتحان والامتحان فضايله الله عن ذلك بلطفه . ، ولكن هذا لا ينطبق مع ذلك على القسم الخاص بالمنطق من كتاب « المقاصد » . فإنه لا يفضل ذكر هذا الاسم وإنما يستعمله كما يشاء ، حين يذكر فائدة هذا العلم في أثناء البحث فيه فيقول : « فإذا فائدة المنطق اقتناص العلم ، وفائدة العلم حيازة السعادة الأبدية . فإذا صح رجوع السعادة إلى كمال النفس بالتدكية والتخلية . صار المنطق لا غالة عظيم الفائدة » (٣) ثم إنه اعتقد أن إظهار احترام رأى معاصريه يكون باستعمال ما استعمل من مصطلحات وألفاظ أراد بها أن يعامل مقبولا ما يورده من مناهج قد تثير الشك وعدم الثقة في نفوس الغرباء عن المنطق ، أكثر من أن يكون ذلك بتسمية كتبه بأسماء أخرى غير « المنطق » . وهو قد رأى أن الألفاظ المستعملة في المنطق عادة إنما وضعتها شعوب سبقت رسالة عيسى

(١) « رأيت من تلويحاته وإشاراته التي تكاد تكون تصرّحا أن له فيها » في صناعة المنطق « تأليف وري في تسبّتها من أن يسميها باسم المنطق . وهذه الكتب منها البيان العلم ، وكتاب « محك النظر » ، وهو دون « البيان » ، ومقدمة « المنطق » في اللغة ، ومنها مقدمة « المفاسد » وراجع ما يؤوله الغزالي في « آداب الفلاسفة » « آدابهم » « الطبعة » « الديلمية » سنة ١٣٠٤ من ٦ من ١٠ : « الكتاب الذي سميته « مجار العلم » الذي هو المؤلف بالمنطق عظيم » .

(۱۲) [۱۱] میں مؤلف الیحد ہی میں

(٣) د مقام الفلاحة « ص ٧ .

ومحمد، وأخذتها عن صحف إبراهيم وموسى<sup>(١)</sup>.  
 بدأ الغزالي بأن قال إن منهج البحث في الأمور الفقهية لا يختلف عن منهج  
 البحث في الأمور العقلية<sup>(٢)</sup>. وعلى أساس هذا القول حاول في كتبه الخاصة  
 بالمنطق أن يبين فائدة منهج هذا العلم للباحث الدينية، كما حاول أن ينظم  
 تطبيق ذلك المنهج على هذه الأخيرة. فقرأه في كتابه القسطاس، يحاول  
 جده أن يستخرج أشكال القياس المختلفة، التي هي وحدها موازين،  
 الحقيقة، من القرآن نفسه. وفي كتابه المعيار، يقدم إليها بحثاً منظماً كاملاً  
 في المنطق. واضعاً نصب عينيه دائماً استخدامه في الفقه وتطبيقه على مسائله  
 فالأمثلة التي يضربها لأشكال القياس وضروبه مأخوذة كلها من الفقه<sup>(٣)</sup>.  
 وفي مواضع كثيرة من المنطق نراه يوضح المسائل المنطقية بأمثلة من الفقه  
 قدر المستطاع<sup>(٤)</sup>. ولكن ليس معنى هذا مطلقاً أنه يرى أن طرق الاستدلال  
 في الفقه متفقة اتفاقاً دقيقاً مع قواعد الاستدلال البرهاني، بل إنه يشير  
 بالأحرى إلى ما هنالك من الفروق السائدة بين كلا النهجين في كلتا الناحيتين<sup>(٥)</sup>  
 ويميز تميزاً واضحاً بين الاستدلالات ذات الطابع الظني — وهي كافية في الفقه  
 كل الكفاية — وبين الاستدلالات ذات الطابع اليقيني<sup>(٦)</sup>. ويكشف  
 باستمرار عن حرق مناهج الفقه للقواعد المنطقية. فنجد في كتابه المقاصد،  
 الذي قصد به إلى تقديم خلاصة للفلسفة الأرسطائية، ينتهز الفرصة،  
 حين عرضه لنظرية القياس، لكي يلقي نظرة على ما يسميه الفقهاء والمتكلمون

- 
- (١) « القسطاس » ( طبعة القاهرة، مطبعة الترنى سنة ١٩٠٠ ) من ٥٩ .  
 (٢) « معيار العلم » من ٢٣ إلى ٢٤ : إن النظر في العقليات لا يساين النظر في العقليات .  
 (٣) « معيار العلم » من ٨٦ وما يليها .  
 (٤) مثلاً في الكتاب السابق من ٤٦ إلى ٥٨ من أسفل : من ٥٨ إلى ٥٩ وما يليه .  
 من ٧٢ إلى ٧٣ من أسفل : كذلك في مواضع من الكتاب متفرقة .  
 (٥) الكتاب السابق : من ٧٣ إلى ١٠٠ من ٧٨ إلى ٧٩ من أسفل : من ١٤٨ إلى ١٥٠ ،  
 وغير ذلك .  
 (٦) من ٩١ إلى ٩٢ من أسفل .

قياساً، من أجل أن يبين ما فيه من عيوب منطقية<sup>(١)</sup>. وفي كتاب «المعيار»  
يقوم بهذا بطريقة منظمة، فيشير إلى أن درجة اليقين في النتائج تتوقف على  
درجة اليقين في المقدمات<sup>(٢)</sup>، ويأخذ على أهل الرأي والقياس سطحياتهم -  
لأنهم بما لديهم من معرفة غير معنومة بشيء من العلوم العقلية<sup>(٣)</sup> يخلطون  
في استعمالهم القياس التمثيلي في الفقه.

إلا أن الغزالي لم يكن يقصد من وراء هذا إلى النيل من نظريات الفقه  
وأقواله الثابتة، وإنما هو قد أراد بكتبه المنطقية أن يبين أهمية المنطق بالنسبة  
إلى تنظيم البحوث الدينية تنظيمًا يقوم على منهج في البحث مستقيم، وأن يوصي  
باتباعه، وهذا واضح بما فعله في كتابه الأخير «العنجم» المستقصى، وهو  
كتاب جمع دروسه في أصول الفقه، فقد قدم له مقدمة هي تلخيص لمسائل  
المنطق الرئيسية، مأخوذ عن كتبه المنطقية السابقة.

وإن ما طبع عليه الغزالي من التردد لجعله يصل في النهاية إلى نوع من  
الشك والقلق يثيرهما في نفسه تأمله في أغراض المنطق وما عسى أن ينبجم  
عن هذه الأغراض من نتائج خطيرة بالنسبة إلى العقائد الدينية. فهو في كتابه  
«محك النظر»، وهذا ملخص في المنطق ألفه الغزالي تلبية لدعوة حسديق.

(١) «مقاصد الفلاسفة» ص ٤٣.

(٢) «معيار العلم» ص ١١٦ : «إن المقدمات التي ليست يقينية ولا تصلح لإبراهيم»  
وهو يشير بنوع خاص إلى الاستدلال في الفقهيات عن طريق «نقل الحكم من جزئ على  
جزئ [في نفس مؤلف البحث : جزء، «وهو خطأ مطبعي» آخر» ص ٦٩، ص ٤  
من أسفل، ص ٩١ ص ١٦ : وإلى القياس المؤلف «من مقدمات وعظية خطائية» ص ١٣٠  
السطر الأخير، وإلى هذا النوع من القياس المختلف فيه كثيراً ونسب به القياس «من الشاهد إلى  
القائب». كذلك في مؤلفه الأخلاق «ميزان السؤل» ص ٩٤ ص ١٠، ص ١٥٩ وما يليها  
يورد أنواع الاستدلال الثلاثة محمداً إياها بدقة.

(٣) «معيار العلم» ص ١٠١ ص ١١ : «ولقد خاض في الفقه من أصحاب الرأي  
من شدي [في نفس مؤلف البحث : شدي، وهو خطأ مطبعي] أطرافاً من العقليات ولم  
يخرجها».



ولسنا نستطيع أن نحدد تاريخ تأليفه على وجه اليقين<sup>(١)</sup> ، يعبر عن سآمته من هذا العلم تعبيراً يتم عن حنجر شديد فيقول : « وحوالي ( هذا الصديق ) إلى فنٍ اطّرحته بحكم السّامة والحنجر . فعدت إليه معاودة من التفت إلى ما هجر وظلّ الالتفات إلى ما هجر ثقيلاً<sup>(٢)</sup> . » ويطلب إلى صديقه ( في المقدمة وفي الخاتمة ) أن يعاهده على أن يدعو الله من أجله في أوقات خلوته بعد كل صلاة ، في مقابل هذا العمل الذي قام به إجابة إلى رغبته . وأن يطلب إلى أصدقائه أيضاً أن يدعوا الله له بنفس الدعاء فيقول ويقولوا : « اللهم أره الحق حقاً ، وارزقه اتباعه ؛ وأره الباطل باطلاً ، وارزقه اجتنابه<sup>(٣)</sup> . »

والآن فلنلخص حكمه الأخير على هذا العلم الذي أشاد به في مطلع منه ، إشادة كبيرة باعتباره علماً يؤدي إلى الظفر بالسعادة : يتحدث الغزالي في اعترافاته ( المنفذ من الضلال ) عن المنطق من بين العلوم التي تحدث عن صلتها بالدين ، فيقول إنه كالرياضيات سواء بسواء لاخطر منه في ذاته على الدين . فأية صلة هناك بين مهمات الدين وبين قواعد الحد وأشكال القياس مثلاً ، حتى يحدد المنطق وينكر ؟ إلا أن هذا الإنكار وذلك الجحود ليحملان أهل المنطق على سوء الاعتقاد في عقل هذا الذي يمجده وينكره . وعلى العكس من ذلك يرتكب أهل

(١) ولكنه على كل حال قد ألفه وهو في سن متقدمة ، فإن الغزالي يشير في الخاتمة إلى أنه بحث في المنطق في معيار العلم ، ولكنه لم يكن قد نمر هذا الكتاب بعد ، لأنه كان لا يزال في حاجة إلى مراجعة أخيرة . ونبما لهذا يظهر أن الكتاب الذي نحن بصدده أقدم من التحرير النهائي لكتاب « المياري » الذي نمره من بعد ، وقد أشار إليه أيضاً في « التفاهات » ص ٥٢ السطر الأخير باعتباره ملحقاً لكتاب « التفاهات » .

(٢) « محك النظر » ( طبع النصارى والقباني ، القاهرة ، المطبعة الأدبية ، دون ذكر تاريخ الطبع ) .

(٣) كذلك في الرسالة الصغيرة إلى أحمد بن سلامة الدمشقي المسماة « برسالة الوعظ والاعتقاد » ( بروكسلي - ج ١ ص ٢٣١ ، رقم ١٢ ، ولكن ليس من الصحيح ماورد فيه من قراءة اسم ابن سلامة هكذا : الدمشقي ) المطبوعة مع كتاب « فيصل التفرقة » ، يرجو الغزالي صديقه نفس الرجاء فيقول : « [ وهأنا . . . ] مقترح عليه [ أن لا يخليني عن دعوات في أوقات خلوته ، وأن يسأل الله تعالى أن يرزقني . . . ] . وهذا الرجاء نفسه يتكرر بنصه في مقدمة « معيار العلم » ، وفي « المنفذ » ص ٣٠ من أسفل .

المنطق هم الآخرون ظلماً ولا يعدلون . وذلك أنهم يجمعون للبرهان شروطاً يعلم أنها تورث اليقين لا محالة . لكنهم عند الانتهاء إلى المقاصد الدينية ، ما أمكنهم الوفاء بتلك الشروط . بل تساهلوا غاية التساهل . وربما ينظر في المنطق أيضاً من يستحسنه ويراه واضحاً فيظن أن ما يُنقل عنهم من الكفریات مؤيدة بمثل تلك البراهين ( اليقينية ) . فيتعجل ويقع في الكفر قبل أن يتمكن من معرفة الحقيقة بإدراكه حقيقة علومهم الإلهية (١) .

تلك هي الأخطار التي قد تجر إليها دراسة المنطق ، على الرغم من أن المنطق لا يتعلق بالدين منه شيء . وليس في هذا تحريم للاشتغال بالمنطق ، وإلا لكان الغزالي متناقضاً مع جانب خطير رافع من جوانب حياته العلمية .

## — ٦ —

إلا أن المعارضة في دراسة علم المنطق لم تصل أوج شدتها إلا في العصر الذي تلا الغزالي . وكانت مرتبطة في هذا العصر ، ابتداء من القرن السابع الهجري ، باسم محدث من أشهر المحدثين في عصر بدء الانحلال . فالرواة يحدوثنا عن شخصية من أعظم الشخصيات العلمية في القرنين السادس والسابع الهجريين . وتلك هي شخصية كمال الدين بن يونس الموصلی . عرفه ابن خلكان ، وكان على اتصال به . فقدم لنا صورة واضحة لما كان عليه من عبقرية وسعة أفق ومشاركة في نواح عديدة من تواحي العلم (٢) . فإلى جانب معرفته بالعلوم الشرعية الإسلامية على اختلاف مذاهبها ، كان ملماً بالتوراة والإنجيل ، حتى كان اليهود والنصارى ، فيما يحدوثنا الرواة ، يتلقون عنه تفسير كتبهم . وكانوا يعدلون منه ما لم يكونوا يستطيعون العلم به من علمائهم هم أنفسهم ، ولم يكن لهم من نظير في معرفته بالرياضيات والطبيعات والعلوم

(١) ( المنار ) ص ١٠ و ص ١١ .

(٢) ابن خلكان . طبع منفرد ، تحت رقم ٧٥٧ ( ج ٩ ص ٢٤ وما يليها ) . وقد أورد هذا الكلام بتمامه البكري في ( طبقات الشافعية ) ، ج ٥ من ص ١٥٩ إلى ص ١٦٢ .

الفلسفية . فكان يعلم من المنطق والطبيعة والحساب والهندسة والهيئة والطب والموسيقى والإلهيات ما لم يكن يعلمه واحد من معاصريه في فرع من هذه الفروع . وعليه ياقليس وبطليموس لم يكن أقل من عليه بذخائر الشعر العربي وما يرويه التاريخ . وعليه أقبل طلاب العلم من جميع الأنحاء ، يأخذون عنه علوم الدين وعلوم الدنيا . ومن بين هؤلاء الطلاب الشبان الذين كانوا يحجون إليه ابن الصلاح الشهير زوري ( المتوفى سنة ٦٤٣ هـ ) الذي أصبح فيما بعد إماماً من أكبر أئمة الحديث <sup>(١)</sup> . ارتحل ابن الصلاح إلى الموصل كي يتلقى على كمال الدين هذا دروساً في المنطق سرّاً إلا أنه على الرغم من ترده عليه مدة من الزمان طويلة وعلى الرغم مما أظهره الشيخ من حسن استعداد لإفادته ، لم يستطع هذا العلم أن ينفذ إلى دماغ هذا الطالب الشاب الذي كان اتجاها عقله اتجاهاً دينياً خالصاً . فلم يكن في وسع كمال الدين إلا أن يقول له : « يافقيه ، المصلحة عندي أن تترك الاشتغال بهذا الفن » . فقال له : « ولم ذلك يا مولانا ؟ » فقال : « لأن الناس يعتقدون فيك الخير ، وهم يفسبون كل من اشتغل بهذا الفن إلى فساد الاعتقاد ، فكأنك تفقد عقائدهم فيك ، ولا يُحصَل لك من هذا الفن » . فقبل ابن الصلاح إشارته وترك الاشتغال بالمنطق . وإلى هذا كله يضيف ابن خلكان أن كمال الدين كان « يهتم في دينه » ، لكون العلوم العقلية غالبية عليه . وكانت تعثره في بعض الأحيان غفلة لاسيلاء الفكرة عليه بسبب هذه العلوم ، وتبعاً لهذا حكم الناس عليه بما حكموا .

أما ابن الصلاح الشهير زوري فلم يكتف بترك الاشتغال بهذا العلم الذي لم يتسع له أفقه وكان خارجاً عن نطاقه . بل صار خصماً للدوداء له باسم الدين . في تلك الإجابة التي أجاب بها على من سأله ( ولعل هذا السؤال أن يكون من وضعه هو نفسه ) : هل الشارع قد أباح الاشتغال بالمنطق تعلياً أو تعليماً ؟ وهل يجوز أن تستعمل الاضطلاحات المنطقية في إثبات الأحكام

(١) بروكلمان ج ١ ص ٢٥٨ برقم ١٩ .

الشرعية؟ وماذا يجب على ولي الأمر فعله بإزاء شخص من أهل الفلسفة معروف بتعليمها والتصنيف فيها، وهو مدرس في مدرسة من المدارس العامة؟ يبدأ ابن الصلاح فتواه بأن يصف الفلسفة وصف أهل السنة لها، فيقول: إن « الفلسفة أسُّ السُّفَه »<sup>(١)</sup> والانحلال، ومادة الخيرة والاضلال، ومثار الزيف والزندقة. ومن تغلف عمت بصيرته عن محاسن الشريعة المطهرة، المزيدة بالحجج الظاهرة. والبراهين الباهرة. ومن تلبس بها تعليمًا وتعلماً، قارنه الخذلان والحرمان. واستحوذ عليه الشيطان. وأى فن أخزى من فن يُعنى صاحبه ويُظلم<sup>(٢)</sup> قلبه عن نبوة نبينا محمد صلعم كلما ذكره الذاكرون وكلما غفل عن ذكره غافل مع انتشار آياته المسننة ومعجزاته المستثيرة، حتى لقد انتدب بعض العلماء لاستقصائها فجمع منها ألف معجزة<sup>(٣)</sup>، وعددناه مقصراً. إذ هي<sup>(٤)</sup> فوق ذلك بأضعاف لا تحصى، فإنها ليست مقصورة<sup>(٥)</sup> على ما وجد منها في عصره صلى الله عليه وسلم، بل تتجدد بعده<sup>(٦)</sup>

(١) تورية بالمرء الثاني من الكلمة: [سُفَه]. وتلاعب أبو الفتح البقي بهذا اللفظ فيقول إن «سُفَه» (أصلها) (نَلَّ السُّفَه) (ذكره الثعالبي، «نبتة الدهر» [طبعة دمشق سنة ١٣٠٤] ج ٤ ص ٢٠٧ من ١٣)، وتلاعب مثل هذا التلاعب أيضاً الفقيه أبو عمران اللبرنلي في أبيات له مجانبها الفلسفة (كتاب ألف باء [القاهرة: المطبعة الوهبية سنة ١٣٨٧] ج ١ ص ٢٣ من ٢٠) فقال:

لاخير لينا القل أو له وآخره سفه

(٢) في المخطوطة: أظلم (ومؤلف البحث يقرأها: أظلم، ومن قراءة لاتتفق مع ما يفضيه السابق من وضع القفل في صيغة المضارع، لأنه مطول على «يضي»)، ولهذا اخترنا القراءة الموجودة بالطبعة المصرية).

(٣) راجع كتابي (دراسات إسلامية) ج ٢ ص ٢٨٥ تعليق رقم ٢ *Muh. Stud.* عبد القادر الجبلاني، (الفتية) (طبعة مكة سنة ١٣١٤) ج ١ ص ٦٦ في الوسط: «وقد عدما أهل العلم ألف معجزة».

(٤) غير موجودة في المخطوطة (وغير موجودة أيضاً في الطبعة المصرية).

(٥) [في نص مؤلف البحث، كما في الطبعة المصرية، هكذا. ونحن نفضل قراءتها: «مقصورة» نظراً إلى حرف الجر (على)].

(٦) في المخطوطة: على يتعدد [ومؤلف البحث يقرأها: وما يتجدد، والقراءة التي أثبتناها هنا هي الموجودة في طبعة المصرية، وقد اخترناها لأنها أوضح ولأنها تصبح أسهل استغلامه مما هو وارد في المخطوطة].

صلعم على تعاقب العصور . وذلك أن كرامات الأولياء من أمته وإجابات<sup>(١)</sup> المتوسلين به في حوائجهم ومغوثاتهم<sup>(٢)</sup> عقيب توسلهم به في شدائدهم ، براهين له قواطع ، ومعجزات له سواطع ، ولا يعدها عاد ولا يحصرها حاد . وأما المنطق فهو مدخل الفلسفة ، ومدخل الشر شر . وليس الاشتغال بتعليمه وتعلبه عما أباحه الشارع ، ولا استباحه أحد من الصحابة والتابعين والأئمة المجتهدين والسلف الصالح وسائر من يُقتدى به من أعلام الأمة وساداتها ، وأركان الأمة وقادتها . قد برأ الله الجميع من معصية ذلك وأدناسه . وطهرهم من أوضاره<sup>(٣)</sup> . وأما استعمال الاصطلاحات المنطقية في مباحث الأحكام الشرعية فن المنكرات المستبشرة ، والرقاعات المستحدثة ، وليس بالأحكام الشرعية ، واخذ الله ، افتقار إلى المنطق أصلا . وما يزعمه المنطق للمنطق من أمر الخد والبرهان فقعاقع أغنى الله عنها كل صحيح المذهب ، لا سيما من خد نظريات<sup>(٤)</sup> العلوم الشرعية . ولقد تمت الشريعة وعلومها ، وخاض في بحر الحقائق والدقائق علماؤها ، حيث لا منطق ولا فلسفة ولا فلاسفة . ومن زعم أنه يشتغل مع نفسه بالمنطق والفلسفة لفائدة بزعمها ، فقد خدعه الشيطان ومكر به . فالواجب على السلطان أن يدفع عن المسلمين شر هؤلاء المياشيم ، ويخرجهم عن المدارس ، ويبعدهم ، ويعاقب على الاشتغال بفهم ، ويحضر من ظهر عنه اعتقاد عقائد الفلاسفة على السيف أو الإسلام ،

(١) في المخطوطة : واجبات ومؤلف البيعت برأها : وإجابات ، والقراءة التي أتبناها هي الموجودة في الطبعة المصرية ، وظاهر أن هذه القراءة الأخيرة هي الصحيحة : لأن ( الإجابات ) معناه المشروع ، وليس هو المقصود هنا ، لأن الكلام متصل بالمعجزات والكرامات ، و ( إجابات ) المتوسلين داخلة في معنى الكرامات والمعجزات ، كما أنها من الناحية اللفظية أرجح ، فإن ( الإجابة ) أولى أن تقرأ ( بالتوسل ) .

(٢) في الطبعة المصرية : إغاثتهم .

(٣) [ في الطبعة المصرية : ( أوصابه ) ، والقراءة التي في نص مؤلف البيعت ، والتي أتبناها هنا لأنها أن تكون الأصح ] .

(٤) في المخطوطة : بطريات .

لتخمد نارهم<sup>(١)</sup> ويحى آثارها وآثارهم. يشر الله ذلك وعجّله. ومن أوجب هذا الواجب عزّل من كان مُدرّساً مدرّسة من أهل الفلسفة والتصنيف فيها، والإقراء لها؛ ثم سجنه وإلزامه منزله. وإن زعم أنه غير معتقد لعقائدهم، فإن حاله تكذّبه، والطريق في قلع الشر قلع أصوله. وانتصاب مثله مُدرّساً من العظام جملة، والله تعالى ولي التوفيق والعصمة، وهو أعلم<sup>(٢)</sup>. ومن ثم أصبحت هذه الفتوى وثيقة عليها يعتمد خصوم المنطق، وبها يهيمون ويستشهدون. ولن ينسى الناس أن هذه الفتوى موجهة أيضاً ضد الغزالي، لأنه هو الذى أدخل مناهج المنطق في الفقهيات، وإن لابن الصلاح على الغزالي مأخذ ومأخذ، ونحن نراه لا ينسى أن يذكر من بين هذه المأخذ اشتغاله بالمنطق<sup>(٣)</sup>.

ولست فتوى ابن الصلاح هذه إلا تعبيراً عن الرأى السائد في البيئات السنية في مناطق واسعة من العالم الإسلامى إبان ذلك العصر، ولم يكن الباعث عليه هذا التحريم الذى قضى به هذا العالم الدينى الثمير. والبيئة الواضحة على هذا ما حدث لأحد معاصريه. ونعنى به سيف الدين على الأمدى (المولود سنة ٥٥١ والمتوفى سنة ٦٣١ هـ). وكان سيف الدين فى أول اشتغاله حنبلى المذهب، وقد درس على ابن المني (راجع قبل ص ١٣١، تعليق رقم ١) ونخرج عليه. ثم انتقل من بعد إلى مذهب الشافعى. وكان عالماً بالدين

(١) (و-ؤلف البحث يقرأها: «بسمى ديارم» ، لأن فى المخطوطة: «بسم ديارم» ، وواضح أن هذه القراءة غير ممكنة ، نظر إلى اضطراب الضمائر «ها ديارم» و«آثارها» و«آثارم» ، ولهذا أثبتنا ما هو وارد فى نسخة المصرية ) .

(٢) ( نشر مؤلف البحث هذه الفتوى عن مخطوطة بدار الكتب برقم ٣٣٧ ، نفسه الشافعية ، ورقة ١٦٧ ( فهرست دار الكتب ج ٣ ص ٣٤٨ ) وترجمها . ولكن فتاوى ابن الصلاح قد نشرت الأقسام الثلاثة الأولى منها بالقاهرة سنة ١٣٤٨ هـ ، نشرتها إدارة الطباعة المنيرة عن مخطوطة موجودة بمكتبة الأزهر ، وأخرى مخطوطة بدار كتب وواف الأثرak بالقاهرة برقم ١٧٧٦ ) .

(٣) السبكي ؛ «طبقات الشافعية» ج ٤ ص ١٢٩ ص ٦ ؛ ص ١٣١ ص ٦ .

مشهوراً ، قد جمع بين البراعة في العلوم الدينية والفقهية ( وخصوصاً علم الأصول ) وبين الاشتغال بفنون من علوم الأوائل اشتغالا <sup>(١)</sup> مهماً ، وقد جاء إلى القاهرة وتولى تدريس العلوم الشرعية المعتادة ، واشتهر بذلك شهرة كبيرة ، إلا أنه اضطهد اضطهاداً منشؤه التعصب ، لأنه اشتغل بالدراسات الفلسفية ( المنطق خصوصاً ) إلى جانب اشتغاله بالعلوم الشرعية . مع أنه لم يكن في تدريسه يدرس شيئاً من العلوم الفلسفية <sup>(٢)</sup> . فقد اتهم بأنه فاسد العقيدة ، يقول بالتعطيل ( راجع قبل ص ١٢٨ ) ، ويذهب مذهب الفلاسفة . وكتب محضر بذلك ، وقع عليه الكثيرون ، وأعلنوا فيه اسباباً دمه <sup>(٣)</sup> . فلما رأى سيف الدين هذا التآلب عليه قرأ إلى الشام ، ودعى إلى التدريس بإحدى مدارس دمشق . ولكنه عزل من بعد لاتهامه بما يشبه ما اتهم به من قبل . وهذا مثل مأخوذ من الحياة الواقعية فيه تطبيق للنظرية التي قال بها ابن الصلاح الشهرزوري .

ومنذ هذا التاريخ اعتبر الاشتغال بالمنطق من بين الأشياء المحرمة على المؤمن الصحيح الإيمان . وكان لهذا التحريم مظاهر شتى . فكان قابلاً شديداً حيناً ، أقل قسوة وشدة في أحيان أخرى . فترى واحداً من مشايخ الشافعية المشهورين . هو ناج الدين السبكي ( المتوفى سنة ٧٧١ ) يتخذ بإزاء الفلسفة موقفاً مملوماً بأشد ما يمكن تصوره من العداوة . بل ويتخذ هذا الموقف نفسه بإزاء المتأخرين من المتكلمين الذين مزجوا كلامهم بكلام الفلاسفة . ويوافق موافقة تامة وبدون شرط على ما أفتى به جماعة من أئمتنا ومشيختنا ومشيخه

(١) طبع الفصل الخامس بالصياغة من كتاب « أبحار الأفكار » له القدي ذكره بروكسين ج ١ ص ٢٩٣ في مجلة « الشرق » المجلد الرابع من ص ٢٠٠ إلى ص ٢٠٣ ، وهي مجلة عربية شهرية تصدر في بيروت .

(٢) يقول ابن أبي أسيبه ج ٢ ص ١٧٤ س ١٨ ، قدي أغفل ذكر اضطهاد الأمدى ، مانصه : « وكان نادراً أن يقرى أحد شيئاً من العلوم المحسكية » .

(٣) ابن خلكان ، طبع فيقنظك ، رقم ٤٤٣ ( ج ٥ ص ٢٠ ) .

مشيختا بتحريم الاشتغال بالفلسفة ، على حد تعبيره . أما المنطق فإن السبكي لا يجرمه تحريماً تاماً . وليس من شك في أنه فعل هذا عاملاً حساباً لبعض الأئمة الذين اشتغلوا بالمنطق كالغزالي الذي كان السبكي يحمله كثيراً ، وإنما هو يسمح بالاشتغال بالمنطق بشرط أن يكون من يريد الاشتغال به قد رسخت قواعده الشرعية في قلبه . ووصل في العلوم الشرعية إلى درجة من الكمال أصبح معها يعد « فقياً مقبلاً مشاراً إليه من أهل مذهبه . إذا وقعت حادثة فقهية » . أما ما عداها فيحرم عليه الاشتغال بالمنطق <sup>(١)</sup> . ومن المؤكد أن الإهابة بفتاوى الأئمة والمشيخة تشمل أيضاً فتوى ابن الصلاح .

ولعل نقي الدين بن تيمية الحنبلي الكبير ( المتوفى سنة ٧٢٩ ) كان في موقفه يزاء هذه المسألة التي نحن بصددتها مستقلاً عن ابن الصلاح . كان ابن تيمية عدواً لدوداً للفلسفة ، وهذا الرأي العدائي في الفلسفة وارد في معظم مؤلفاته العديدة . وله رسالة خاصة عنوانها « الرد على عقائد الفلاسفة » ، أوصى تلميذه شهاب الدين أتابغ الشيخ بها في رسالة التعزية التي كتبها إليهم بعد موت الشيخ ، وقد لاحظ أيضاً أن من المتعذر الحصول على نسخة كاملة من هذه الرسالة <sup>(٢)</sup> . وكتب ابن تيمية أيضاً كتاباً عنوانه « نصيحة أهل الإيثار في الرد على منطق اليونان » <sup>(٣)</sup> . ، لخصه جلال الدين السيوطي في كتاب موجود في مجموعة مخطوطات دارنر برقم ٤٧٤ في مكتبة جامعة ليندين <sup>(٤)</sup> .

(١) « سيد النعم وميد النعم » لنساج الدين السبكي . طبع مهران س ١١١ . يشير السبكي في هذا الموضع إلى مقدمة كتابه « شرح مختصر ابن الحاجب » وفيها أورد كلام الأئمة المتقدمين في علم المنطق . وإلى هذا يشير أيضاً في « طبقات الشافعية » ج ٤ س ١٢٩ س ٦ ، أثناء دفاعه عن الغزالي ضد ابن الصلاح .

(٢) طبعت هذه الرسالة في مجلة « المنار » المجلد العاشر من س ٦١٦ إلى س ٦٢١ .

(٣) يوجد بالهند مخطوطتان لكتاب لابن تيمية في الرد على المنطق اليوناني ذكر سليمان ندوي في البحث الذي كتبه في مجلة « الحضارة الإسلامية » ج ١ سنة ١٩٢٧ Islamic Culture أن اسمه « الرد على المنطقين » ولنا ندري هل هو هذا الكتاب أم هو غيره ؟

(٤) راجع كتابي عن الظاهرية س ١٣٠ .



وهذا السيوطي يحدثنا هو الآخر عن تحريمه الاشتغال بفن المنطق ، فيقول في ترجمته الذاتية التي تفيض بافتخاره بنفسه : « وقد كنت في مبادئ الطلب قرأت شيئا في علم المنطق : ثم ألقى الله كراهته في قلبي . وسمعت أن ابن الصلاح أفتى بتحريمه ، فتركته لذلك . فعوضني الله تعالى عنه علم الحديث ، الذي هو أشرف العلوم <sup>(١)</sup> . » ويظهر أن السيوطي قد أظهر عداوته للمنطق في مناسبة أخرى ؛ نعرف ذلك من الرسائل المنظومة <sup>(٢)</sup> التي تبادلها هو ومحمد بن عبد الكريم المعلى الفقيه التوائى المتعصب . وكانت تدور حول هذا الموضوع . وواضح من هذه الرسائل المتبادلة أن رجلا اسمه كافور كتب كتابا عنوانه « الفرقان » - والكتاب وحاجه غير معروفين تماما - فيه تحدث عن المنطق حديث المستحسن له . فقام السيوطي ، وقد كان على اتصال بالبيئات الدينية في داخل افرقية <sup>(٣)</sup> ، بهاجمه مهاجمة عنيفة . حيث ذهب الفقيه الترائى ، على الرغم مما كان عليه من تعصب شديد <sup>(٤)</sup> ، للدفاع عن المهاجم في رسالة منظومة ، بينما السيوطي في رده المنظوم الذي أرسله إلى توات قد برر سلوكه في هذه المسألة بقوله إن المنطق - وهو فضلا عن ذلك من علوم اليهود والنصارى - علم يحرم الاشتغال به ، وأنه لا يحق لإنسان أن يسمى كتابا أنجاهه كاتجاه كتاب كافور باسم « الفرقان » ، فهذا الاسم خاص

(١) أورده «ورزنجي» في طبعته لكتاب «طبقات الفسرين» السيوطي ص ٦  
الطرا الأخير .

(٢) من كتاب «تيل الاتساج» لأحمد بابا السوداني المطبوع في كتاب «تعريف الخلف رجال السلف» ، طبع أبي القاسم محمد الحفناوى ج ١ (الجزائر سنة ١٩٠٦) ص ١٦٩ و ص ١٧٠ ، حيث يورد نص القصيدة .

(٣) راجع بحثي «في مميزات . . . السيوطي وتأليفه» الذي ظهر في (عناصر جلسات أكاديمية فينا) SBWA (١٨٧١) قسم الدراسات الفلسفية التاريخية ، المجلد رقم ٦٩ ص ١٧ (١) راجع (مجلة الدراسات اليهودية) ، المجلد رقم ٦٠ ص ٢٤ ومايلها . ثم

(مجلة العالم الإسلامي) المجلد رقم ١٢ ص ٢١٠ و ص ٢١١ Rev. du monde mus.

بالكتاب الكريم بحسب<sup>(١)</sup>.

وعلى الرغم من هذا كله فإن الكتب المزلفة تدلنا على أن هذا الرأي القاضى بتحريم المنطق ، وهو الرأي الذى قال به المنعصيون ، لم يكن نصيبه النجاح فى السيطرة على نظام الدراسة الدينية الإسلامية . فالمكانة التى احتلتها الكتب المنطقية أمثال مؤلفات الأبهري ( شرح إيساغوجي ) والكاتبى ( التسمية ) والأخضرى<sup>(٢)</sup> وغيرهم من ألفوا متوناً فى المنطق ، نقول إن المكانة التى احتلتها هذه الكتب — ونحن لا نذكر هنا إلا أعظمها تأثيراً — فى التدريس بجانب العلوم الإسلامية . تقدم لنا الدليل على أن أصوات المعارضة المعادية للمنطق ذهبت هباء ، ولم يكن لها فى واقع الأمر نجاح . بل إن علم الكلام نفسه قد استخدم ، فى تأسيس قواعده ومقدماته وفى تطويره وارتقائه ، الفلسفة الأرسططالية كمرشد يسير على منهج قويم . وكان ذلك خصوصاً منذ الفخر الرازى ( المتوفى سنة ٦٠٦ ) . وليس أدل على صالة النجاح الذى لقيته صرخات ابن الصلاح الشمرزورى مما كشف عنه حديثاً<sup>(٣)</sup> البحث فى المذهب الكلامى الذى تضمنه كتاب السنوسى<sup>(٤)</sup> ( المتوفى سنة ٨٩٢ )

( ١ ) ( ولا يوطى ) هذا كتاب هو أم ما كتبه فى هذا الباب ، ولعله أن يكون أوسع كتاب ألف فى موضوع ذم المنطق وتقدمه فى ذاته ومن الناحية الدينية . وهذا الكتاب هو ( صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام ) . ولا تعرف من النسخ المخطوطة لهذا الكتاب غير المخطوطة الوحيدة بدار الكتب الأزهرية ضمن مجموعة رسائل للسيوطى ، والذى شبه إلى وجودها هو الأستاذ الجليل فضيلة الشيخ مصطفى عبد الرازق شيخ الجامع الأزهر ، وهو يقوم بالصل على نشرها .

وفأول هذا الكتاب يشير السيوطى إلى كتاب له آخر فى هذا الموضوع نفسه هو ( القول المشرق ) ضمنه أقول أئمة الإسلام فى دمه وتحريره كاشمير أبها إلى الكتاب المذكور هنا أنفاً ونسب به تنقيحه لكتاب ابن نجية ( مصبحة أهل الإيمان ) ، واسم هذا التنقيح ( جهد القريحة فى تجريد المصبة ) .

( ٢ ) بروكلمان ج ١ ص ١٦٤ — ص ١٦٦ ج ٢ ص ٢٥٥

( ٣ ) ماكس هورتن ، ( السنوسى والفلسفة اليونانية ) ، فى مجلة ( الإسلام ) سنة ١٩١١

المجلد رقم ٦ ص ١٧٨ — ص ١٨٨ Max Horten, "Sannusi und die Griechische Philosophie"

( ٤ ) بروكلمان ج ٢ ص ٢٥٥ .

المعروف باسم «التوسية» : فإن هذا المذهب يسير على نمط الفلسفة اليونانية .  
وكتابه هذا قد نال مركز السيادة في المدارس السنية في الإسلام .

وظل المنطق حتى أحدث العصور يدرس مع العلوم الشرعية باعتباره علماً مساعداً . ووضعت لفائدة الطلاب متون في هذا العلم ، بل ووضعت فيه منظومات أيضاً ، جرياً على تلك الطريقة التعليمية التي لا تزال شائعة في الشرق<sup>(١)</sup> . ومنذ قرن أو يزيد نظم أحد الكتاب من رجال الدين في القاهرة وكان كثير التأليف مشهوراً في زمانه . أشكال القياس . وأضاف إلى ذلك شرحاً عليه<sup>(٢)</sup> .

ولنا لتري هذه الظاهرة نفسها تحقق بالنسبة إلى الفروع الباقية من علوم الأوائل كذلك . وهذا دليل واضح على أن الاحتجاجات والرغبات النظرية التي صدرت عن المتعصبين المتزمين من رجال الدين في الإسلام لم يكن لها أدنى تأثير في تشكيل الحقيقة الواقعية وتكوينها . والسكفاح الذي قمنا بعرضه في هذا البحث إنما كان من نصيب زمان قد مضى وزال . أما اليوم فأهل السنة من المسلمين لا يقاومون علوم الأوائل بصورتها الحاضرة بعد أن ارتفعت ما ارتفعت وتطورت ما تطورت . ولا يشعرون في أنفسهم بشيء من المعارضة لها والسخط عليها .

---

(١) ومن قبل نظم الفيلسوف الطبيب المشهور محمد بن زكريا الرازي (توفي حوالي سنة ٣١١-٣٢٠) قصيدة تلمسية في المنطق . فالمهرست يورد من بين مؤلفاته : «قصيدة في المنطقيات» ١ ج ٣٠٦ ص ١٢٤ .

(٢) (شرح نظم لأشكال المنطق) ، على مبارك ، (المخطوط الجديدة ج ١٢ ص ٩١ ، ص ٩٤ من أسفل .

## نصوص ملحقة

- ١ -

من كتاب ( طبقات الخاتبة ) لا من رجب الخليل ، مخطوطة مكتبة جامعة لبيتسك برقم ٢٧٥ ، برمز D. C. برقم ٧٠٨ في فهرست فولرز ورقة ١١١٥ :

« إسماعيل بن علي بن حنين البغدادي الأزجي المأموني ، الفقيه الأصولي المناظر المتكلم ، أبو محمد ، ويلقب بقر الدين ، ويعرف بابن الرفاء وبابن الماشطة<sup>(١)</sup> . واشتهر تعريفه بسلام ابن المنى . ولد في صفر سنة تسع وأربعين وخمسمائة . وسمع الحديث من شيخه أبي الفتح ابن المنى . ولازمه حتى برع وصار أواحد زمانه في علم الفقه والخلاف والأصولين والنظر والجدل . ودرس بعد شيخه بمسجده بالمأمونية . وكانت له حلقة بجامع القصر يجمع إليه فيها الفقهاء للمناظرة . وكان حسن الكلام ، جيد العبارة ، فصيح اللسان ، رفيع الصوت . وله تصانيف في الخلاف والجدل : منها « التعليقة المشهورة » ، و « المفردات » ، ومنها كتاب « جنة الناظر وجنة المناظر » ، في الجدل . واشتغل عليه جماعة ونخرجوا به ، وحدث ، وسمع منه جماعة ، وأجاز لعبد الصمد بن أبي الجيوش المقرئ . وولاه الخليفة الناصر النظر في قراه وعقاره الخاص ، ثم صرفه . وقد حظ عليه أبو شامة ، ونسبه إلى الظلم في ولايته . وأظنه أخذ ذلك من « مرآة الزمان<sup>(٢)</sup> » . وكذلك ابن النجار<sup>(٣)</sup> مع أنه قال : كان حسن العبارة . جيد الكلام في المناظرة . مقتدراً على رد

(١) هناك شخص آخر بهذا القالب ذكره الفهرست من ١٢٥٥ ص ١٧ .

(٢) هذا كتاب في التاريخ لسبط ابن الجوزي ( بروكلمان ج ١ ص ٢١٧ ) وقد نشر جزءه أ منه ج . ر . ر . بيوت ( نسخة مماثلة لمخطوطة في جامعة ييل ) ، شيكاغو سنة ١٩٠٧ .  
واجمع اندروز . في ( مجلة الجمعية الآسيوية الأمريكية ) سنة ١٩٠٧ ، ص ١٠٧٥ وما يليها .

(٣) راجع قبل ص ١٢٢ تعليق رقم ١ .

الخصوم ، وكانت الطوائف مجمعة على فضله وعلمه ، وكان يدرس في منزله ،  
ويحضر عنده الفقهاء . قال : ورثت ناظرآ في ديوان الطبق مديدة ، فلم تحمد  
سيرته ، فعزل ، واعتقل مدة بالديوان . ثم أطلق ولزم منزله . قال : ولم يكن  
في دينه بذلك<sup>(١)</sup> . ذكر لي ولده أبو طالب عبد الله في معرض المدح أنه قرأ  
المنطق والفلسفة على ابن مرقس الطيب النصارى ، ولم يكن في زمانه أعلم  
منه بتلك العلوم . وأنه كان يتردد إليه إلى بيعة النصارى . قال وسمعت من  
أثق به من العلماء يذكر أنه صنف كتاباً سماه : نواميس الأنبياء ، يذكر فيه  
أنهم كانوا حكماء . كهرمس وأرسطاطائيس . قال : وسألنا بعض تلامذته  
الخصيصين به عن ذلك فما أنبته ولا أنكره . وقال : كان متسهماً في دينه .  
متلاعباً به ، ولم يزد على ذلك . قال : وكان دائماً يقع في الحديث وفي روايته  
ويقول : هم جهال لا يعرفون العلوم العقلية ، ولا معاني الأحاديث الحقيقية ،  
بل هم مع اللفظ الظاهر ، ويذممهم ويظن عليهم . وما أنشده ابن النجار  
من شعره :

دليل على حرص ابن آدم أنه نرى كفه مغمومة وقت<sup>(٢)</sup> وضعه  
ويبسطها عند المات إشارة إلى تصفـرـها عما حوى بعد جمعه  
وتوفي في ربيع الأول سنة عشر وستائة ، كذا ذكر ابن القادسي<sup>(٣)</sup> .  
وأبو شامة ، وذكر ابن النجار أنه توفي في يوم الثلاثاء من ربيع الأول  
ودفن من يومه بداره بدرج الحب ( هكذا ) ثم نقل بعد ذلك إلى باب  
حرب<sup>(٤)</sup> . رحمه الله وسامحه . وذكر ابن القادسي في تاريخه أنه يوجد بعداد

---

(١) في الأصل : بدال .

وهناك قراءة في المخطوط هي : عند .

(٢) لم أستطع أن أحصل على معلومات معينة عن كتابه الذي يقتبس منه ابن حريز  
كثيراً ( راجع مثلا ما ذكرناه في مجلة الجمعية الشرقية الألمانية ) المجلد رقم ٦٢ ص ١٥٠  
تعليق رقم ١ .

(٣) راجع ( مجلة الجمعية الشرقية الألمانية ) المجلد رقم ٦٢ ص ١٥٠ .

يهودى تزوج بمسلمة ، وأولدها ولد دين . فخاف اليهودى ، وأسلم . فجمع  
الغفهاء واستفتوا فى أمره . قال : فقيل إن الفخر إسماعيل غلام ابن المثنى قال :  
الإسلام يحجب ما قبله .

من المخطوطة المذكورة ورقة ١١٩ :

« وكان أديباً . كنيساً ، مطبوعاً ، عارفاً بالمنطق والفلسفة والتنجيم وغير  
ذلك من العلوم الرديئة . وبسبب ذلك نُسب إلى عقيدة الأوائل ، حتى قيل  
إن والده رأى عليه يوماً ثوباً بخاريّاً فقال : والله هذا عجب ! ما زلنا نسمع  
البخارى ومسلم . وأما البخارى وكافر فما سمعناه . وكان أبوه كثير المجنون  
والمداغبة كما تقدم عنه . وكان عبد السلام أيضاً غير ضابط للسانه . ولا  
مشكوراً (١) فى طريقته ومسيرته . يرى بالقواحش والمكرات . وقد جرت  
عليه محنة فى أيام الوزير ابن يونس . وحُكِمَ بفسقه . وأحرقت كتبه . وكان  
سبب ذلك أن ابن يونس كان جاراً لأولاد الشيخ عبد القادر فى حال فقره .  
فكانوا يؤذونه غاية الأذى . فما ولى ابن يونس وتمكن ، شئت شملهم  
وبعث ببعضهم إلى المضامير بواسطة . وبعث فكبس دار عبد السلام هذا ،  
وأخرج منها كتباً من كتب الفلاسفة . ورسائل إخوان الصفا ، وكتب  
السر والتاريخيات وعبادة النجوم . واستدعى ابن يونس . وهو يومئذ أستاذ  
الدار ، العناء والفقهاء والقضاة والأعيان ، وكان ابن الجوزى معهم .  
وقرئ فى بعضها مخاطبة رجل ، يقول : « أيها الكوكب المظلم المنير أنت  
تدبّر الأفلاك . وتحيى وتميت . وأنت إلهنا . وفى حق المريح من هذا  
الجنس . وعبد السلام حاضر . فقال ابن يونس : هذا خطبك ؟ قال : نعم . قال  
لم كتبه ؟ قال : لأرد على قائله ومن يعتقدده . فأمر بإحراق كتبه . فجلس

(١) فى الأصل : مشكور .

قاضى القضاة والعلماء ، وابن الجوزى معهم على سطح مسجد مجاور للجامع الخليفة يوم الجمعة ، وأضرموا تحت المسجد ناراً عظيمة ، وخرج الناس من الجامع ، فوقفوا على طبقاتهم ، وأكسب على سطح المسجد وقام أبو بكر ابن المرستانية فجعل يقرأ كتاباً من مخاطبة الكواكب ونحوها ، ويقول الغنوا من كتبته ، ومن يعتقد ، وعبد السلام حاضر . فيصبح العوام باللعن . فتعدى اللعن إلى الشيخ عبد القادر ، بل وإلى الإمام أحمد ، وظهرت الأحقاد البذرية <sup>(١)</sup> . وقال الخصوم أشعاراً . منها قول المذهب الرومى ، ساكن النظامية :

لما شعرته أرق من دين ركن الدين      ن ، عبد السلام لفظاً ومعنى  
زحلى <sup>(٢)</sup> يشنى علماً ويهوى الحر      برحقداً عليه <sup>(٣)</sup> . . . وضعنا  
منحته النجوم ، إذ رام سعداً      وسروراً ، نحسا ومسا وحزنا  
سار إحراقاً كتبته سيرة شعري      في جميع الأقطار سهلاً وحزنا  
أيها الجاهل الذى فعل الحق م      ضلالاً وضيق العسر غنا  
رُمْتُ ، جهلاً ، من الكواكب بالتجسير <sup>(٤)</sup> عزاً ، ونلت ذلاً وسجناً  
مازحلاً <sup>(٥)</sup> وما عطار دوا المر      يخ والمشتري تترى يا معنى ،  
كل شئ يودى ويقتى سوى الله      ه إلى . فإنه ليس يقنى  
ثم حكم القاضي بتصديق عبد السلام ورعى ضيلسانه . فأخرجت مدرسة  
جده من يده ويد أبيه عبد الوهاب . وفوتحت إلى الشيخ أبى الفرج ابن

(١) يفرعها مؤلف البحث بأنها نسبة إلى بدر الموقد المشهورة ، بكونه المسمى أن الحاضرين تحموا الإسلام وأقاروا من أهله ، كما تحمى أهل بدر من المسلمين . إلا أنه يشكها بفتح الدال ، وصواب نسب إلى موقعة بدر أن تكون الدال ساكنة كما أثنائه .

(٢) منصوب في الأصل .

(٣) هنا نفس يحمل سه الأوزن ؟ ولعل الصواب هو : حقداً على على .

(٤) في الأصل : بالتجسير .

(٥) في الأصل : زحيل .

الجوزي ، فذكر فيها الدر من مدة ، ذكر ذلك أبو المظفر سبط ابن الجوزي وذكر معناه ابن القادسي ، وزاد أن عبد السلام أودع الحبس مدة . ولما أفرج عنه . أخذ خطه بأنه يشهد أن لا إله إلا الله ؟ وأن محمداً رسول الله ، وأن الإسلام حق ، وما كان فيه باطل . وأطلق . ثم لما قبض على ابن يونس ردت مدرسة الشيخ عبد القادر إلى ولده عبد الوهاب . وورد ما بقي من كتب عبد السلام التي أحرقت بعضها ، وقبض على الشيخ أبي الفرج بسعي عبد السلام هذا كما تقدم ذكره <sup>(١)</sup> . ونزل معه عبد السلام في السفينة إلى واسط . واستوفى منه بالكلام ، والشيخ ساكت . ولما وصل إلى واسط عُقد مجلس حضره القضاة والشهود ، وادعى عبد السلام على الشيخ أنه تصرف في وقف المدرسة ، واقتطع من مالها . وأتمكر الشيخ ذلك . وكتب محضر بما جرى . وأمر الشيخ بالمقام بواسط . ورجع عبد السلام .

(١) لا تكال ما ذكرناه قبل من ١٢٩ عن اتجاه الخليفة الناصر الديني ، يحمدر بنا أن نورد

الوضع الوارد هنا نصه : في الورقة ٩٥ م مابل :

( فلما ولي الوزارة ابن القصاب . وكان رافضياً خبيثاً سعى في القبض على ابن يونس ونفع أصحابه . فقال له الركن : أين أنت عن ابن الجوزي ؟ فإنه ناصي من أولاد أبي بكر ، فهو من أكبر أصحاب ابن يونس ، وأعظمه مدرسة جدي . وأحترقت كتبي بمشورته . فكتب ابن القصاب إلى الخليفة الناصر . وكان الناصر له ميل إلى الشيعة ، ولم يكن له ميل إلى الشيخ أبي الفرج ، بل قد قيل إنه كان يفصد أذاه ، وقيل إن الشيخ ربما كان يمرض في مجالسه بدم الناصر . فأمر بضمه إلى الركن عبد السلام ، فجاء إلى دار الشيخ ، وشتمه وأغلظ عليه ، وختم على كتفه وداره . وشتم عياله . فلما كان في أول الليل ، حمل إلى سفينته ، وليس معه إلا عدوه الركن ، وعلى الشيخ غلاص بلا سراويل . وعلى رأسه تخفيفة ، فأحدر إلى واسط . وكان ناظرها شيعياً . فقال له الركن : مكثي من عدوي لأرميه في الملعونة الخ . وفي ذلك ذكر سجين ابن الجوزي خمس سنوات ( من سنة ٥٩٠ إلى ٥٩٥ ) . ثم أطلق

سراحه ، ورد اعتباره .



## بحوث في المعتزلة

لَكَرَلُو الْفَوَاسِرَ نَلِينُو<sup>(١)</sup>

### ١- أصل تسميتها

من المسائل الخطيرة أن نعرف لأي سبب وبأي معنى أطلق لفظ «المعتزلة» . أول ما أطلق على أصحاب المذهب الذي كان في القرون الثاني والثالث والرابع للهجرة خصيصاً لخطر المذهب أهل السنة في الكلام . ذلك لأنه يتوقف على مثل هذه المعرفة حل مسألة من أهم المسائل التاريخية ، وتلك هي مسألة أصول حركة المعتزلة وطابعها الأصلي .

وأشهر الروايات في هذا الباب ، وهي رواية نسج حولها وحدها طائفة من الأقاصيص خاصة ، تلك الرواية التي تشتق هذا الاسم من اعتزال وأصل ابن عطاء الغزال ( أو اعتزال عمرو بن عبيد بن باب في رواية أخرى<sup>(٢)</sup> ) . للحسن البصري ( المتوفى سنة ١١٠ هـ = ٧٢٨ م ) أو اعتزاله للجماعة عموماً

(١) ظهرت هذه البحوث في ( مجلة الدراسات الشرقية ) RSO المجلد السابع . روما سنة ١٩١٦ . الأول في المصفحات من ١٢٩ إلى ١٥١ ؛ والثاني في المصفحات من ٤٦١ إلى ٤٦٦ ، والثالث في المصفحات من ١٥٥ إلى ٢٦٠ ، والرابع في المصفحات من ٤٢١ إلى ١٣٨ وهالك عناوينها في الأصل هي التوال :

Sull' origine del nome dei Mu'taziliti.

Sul nome di «Qaderiti»

Rapporti fra la dogmatica mu'tazilita e quella degli Ibaditi dell' Africa settentrional

■ una strana opinione attribuita ad al-Qahiz intorno al Corano.

( راجع ترجمته في الملحق الموجود بآخر هذا الكتاب ) .

(٢) بقصر ابن قتيبة ( المتوفى سنة ٢٧٦ هـ = ٨٨٩ م ) ، في كلامه عن عمرو بن عبيد على أن يقول : ( وكان يرى رأى القدر ، ويدعو إليه ، واعتزل الحسن هو وأصحاب له ، مدوا المعتزلة ) ( عيون الأخبار طبع قم سنة ١٤٥٠ ، ص ٢١٣ ) =

في مسألة مرتكب الكبيرة: مؤمن هو أم كافر<sup>(١)</sup>؟  
وتفاصيل هذه القصة تختلف قليلا باختلاف الروايات: فعلى حسب

== ويكرر هذا بينه ابن رسته (طبع دى غوه، سنة ١٨٩٢ م ٢٢٠) الذى كتب فيما بين سنة ٢٨٠ سنة ٣٠٠ م يقول: «كان يرى القدر، ويدعوا إليه، واعتزل الحسن وأصحابه، نسوا المعتزلة»، أما لسماني (كتب «الأدب» طبعة لندن سنة ١٩١٣ ورقة رقم 536٢ يقول: «المتزلى...» هذه نصية لى الاعتراف، وهو الاجتناب، والجماعة المرووفة بهذه العقيدة لما سموا بهذا الاسم لأن أبا عثمان عمرو بن عبد (هكذا) البصرى أحدث ما أحدث من المدح، واعتزل مجلس الحسن البصرى، وجماعة معه نسوا المعتزلة — ويقول الشريشى في «شرح المقامات» (طبعة القاهرة سنة ١٣٠٦ م ١ ص ٣٨٥) عن عمرو بن عبد: «ورآه الحسن [البصرى] يوما فقال هذا سيد شباب أهل البصرة، إن لم يحدث، ثم أراه، ونهى عنه، فقام بالهزل [أفرا بالعدل] ودعا إليه، وترك مذهب أهل السنة، واعتزل الحسن البصرى، ونسبت إليه المعتزلة» — ويورد كتاب آخرون كلتا الروايتين: الرواية التى تربط اسم المعتزلة بعمرو، والأخرى، وهى الأكثر انتشارا، التى تربطه بواصل.

(١) هذه المسألة التى تظهر شهيتها فى بعد من ١٨٠ وابلها) ذكرها عبد القاهر بن طاهر البغدادي (المتوفى سنة ٤٢٩ = ١٠٣٧ - ١٠٣٨ م) في كتاب «الفرق بين الفرق» (طبعة القاهرة سنة ١٣٢٨ م = سنة ١٩١٠ م) ص ٩٨؛ والسيد المرتضى على ابن الطاهر (المتوفى سنة ٤٣٦ = ١٠٤٤ م) في كتابه «الأمال» (= عزر الفوائد) طبعة القاهرة سنة ١٣٢٥ = ١٩٠٧ م ١ ص ١١٢ - ١١٦ (المجلس الحادى عشر) حيث أضاف في ذلك قصصا فى ص ١١٦؛ والشهرستاني (المتوفى سنة ٤٥٤ = ١٠٥٣ - ١١٠٤ م) طبع كوبرتن بلندن سنة ١٨٤٢ - ١٨٤٦ م ١٧ ص ٣٣ - ٣٤؛ وابن خلكان تحت اسم واصل (برقم ٧٩١ من طبع استنبول، وبرقم ٧٣٩ من الطبقات المصرية)، وقد ذكر خطأ «أما أخذه ذلك عن كتاب «الأنساب» لسماني؛ والشريف على الجرجاني في شرح «موافق» الإيجي (طبعة القاهرة سنة ١٣٢٥ [١٣٢٧] ص ٨٦ ص ٢٧٢) (والرواية المذكورة أيضا باختصار فى من الإيجي المتوفى سنة ٧٥٦ = سنة ١٣٥٥ م)؛ وأبو المحاسن بن تقي برقى في تاريخه، «صنع يوسول ومقن» ج ١ ص ٢٤٨ تحت سنة ١٣١)؛ وأبو الفدا في تاريخه، طبع رينك ج ١ ص ٤٧٨ تحت سنة ١٣١ (طبعة استنبول سنة ١٢٨٩ ج ١ ص ٢١٢) والمهدي لدين أحمد بن يحيى بن المرتضى في كتابه «المعتزلة» طبع ت. و. آرنبولد، فينتيك سنة ١٩٠٢، ص ٣ - ٤ (عن مصادر مختلفة)، و«القاموس» تحت لفظ عزل، و«ناج العروس» ج ٤ ص ٨، و«الفرزى» (المتوفى سنة ٨٤٤ = ١٤٤٧ م) في «خططه» طبعة بولاق سنة ١٢٧٠ ج ٢ ص ٢٤٦ = طبعة القاهرة سنة ١٣٢٤ - ١٣٢٦ م ١ ص ١٦٤ - ١٦٥ (ويظهر أنه نقلها عن الشهرستاني) — وهذه المسألة توجد كذلك في المصادر التى نذكر اسم المعتزلة لى أصل آخر والى سنذكرها فيما بعد من ١٨١ - ١٨٥ م.

بعضها جاء اسم المعتزلة من العبارة التي قالها الحسن في تلك المناسبة لتليذه القديم : « اعتزل عناء » ، وعلى حسب البعض الآخر كان قتادة بن دعامة ( المتوفى سنة ١١٧ هـ أو سنة ١١٨ هـ ) المحدث أول من وضع هذا الاسم . مشيراً إلى عمرو بن عبيد وإلى نفر من أتباعه بسبب اعتزالهم الحسن — وعلى كل حال فهما يكن من اختلاف الروايات ، فإن هذه المصادر تعتبر أن اسم المعتزلة اسم أطلقه عليهم أهل السنة ، وأنه يتضمن نوعاً من الذم واتهاماً واضحاً بالخروج على السنة والجماعة .

والباحثون الأوربيون قد أخذوا ، حتى زمن قريب جداً ، بهذه الرواية <sup>(١)</sup> . ومن هنا كانت ترجيحهم لهذا الاسم بالفاظ معناها « المفضلون » أو « المنشقون » :

separati (Pococke 1650), separatists (Sale 1734), secessores seu separatistae (Reiske 1778), Abweichende, Sectirer (Von Hammer-Purgstall 1837), séparatistes (Schmolders 1842), Getrennte, Abirinnige (Wolff 1845), Verslossene (Weil 1846), Dissidents (Munk 1859), Secte (Steiner 1865), Dissidenten (Von Kremer 1865) Ceux qui se séparent (Dozy 1879), die sich trennende, d.h. die Sekte (Dieterici 1892), Disidente o cismático (Asin 1901), Seccession (Macdonald 1903), Dissidenti (Pizzi 1903), Seceders (Sell<sup>2</sup> 1907), Dissidents, Schismatiques, Séparatistes (Galland 1906), Dissidents Montet (1911), those who separate themselves (Margoliouth), 1912 die sich trennende (Ulrich 1914), etc.

ويجدر بنا أن نذكر أن البحث الحقيقي عن أصل هذه التسمية ومعناها

(١) إلا دبرتقى في « ترجمة رسائل الفارابي الفلسفية » « المقدمة من رى Alfārābī » philosophische Abhandlungen übersetzt, ما به يدعى على وأصل آله قال : « أنا معتزل منك » .  
ich sage mich von Euch los

لم يقيم به إلا قولف<sup>(١)</sup> وقيل<sup>(٢)</sup> واشتير<sup>(٣)</sup> في رسالته الصغيرة . لذلك كان اتفاق الآخرين في الجوهر قليل القيمة .

فيري اشتير (ع ٢٣ - ٣٠) الذي لا يقيم وزناً للروايات العربية التي ذكرناها آنفاً أن المعتزلة . اسم عام لفئة انفصلت عن الجمهور وانشقت عليه ، وهو يقابل لفظ Secte بالألمانية . ولكن بمضى الزمن أصبح هذا الاسم في أوائل القرن الثاني للهجرة علماً على مذهب خاص . وقد يُفسر هذا على أن هذه الفرقة كانت من بين فرق الإسلام أهمها وأكبرها خطراً فهي « الفرقة » بالمعنى الكامل لهذه الكلمة . وعلى كل حال فيبدو أن هذه التسمية قد انتشرت انتشاراً بطيئاً . إذ يتكلم ابن قتيبة (المتوفى سنة ٢٧٦هـ = ٨٨٩م) عند ذكره لمذاهب عصره (ص ٣٠١) لآعن المعتزلة بل عن القدرية<sup>(٤)</sup> ، مع أنه عرف اسم المعتزلة (انظر قبل ص ١٧٣ التعليق رقم ٢) وعلى ذلك فالنواة الأولى لمذهب المعتزلة كانت إذاً إنكار القدر المطلق . ويشير لفظ القدرية إلى متضمون المذهب . فهو من الناحية الظاهرية الشكلية إذاً أكثر تحديداً وأوضح دلالة ، من لفظ معتزلة . ثم لما أظهروا آراء مخالفة في مسائل عديدة أخرى مثل صفات الله ، وطبيعة القرآن ، والوعد والوعيد ،

(١) في كتابه « الدروز وأسلامهم » لينتج سنة ١٨٤٥ من ٦ تطبق *Die Drusen und ihre Vorläufer*

(٢) في كتابه « تاريخ الحقاء » ، مانيم سنة ١٨٤٦ - سنة ١٨٥٦ ، ص ٩٠ من ١٩٢  
- من ١٩٢ تطبق *Geschichte der Chalfen*

(٣) في كتابه « المعتزلة أو أحرار الفكر في الإسلام » لينتج سنة ١٨٦٥ : في قطع الثمن ٨٠ م + ١١٠ صفحات *Die Mu taziliten oder die Freidenker im Islām*  
(٤) ثبتت أسماء رجاله القدرية الذي أورده ابن قتيبة فينبه غير تلك التي يظنها اشتير ؟ فهو لا يحوي أسماء كثير من المعتزلة المشهورين ( فلا يذكر واصل بن عطاء مثلاً ) ، ومن جهة أخرى يذكر أشخاصاً لاصلة لهم بالاعتزال مثل المحدثين وهب بن منبه ، ومكحول ، وقتادة المشهور الذي كان مدعواً للمعتزلة ! وأورد ابن رسته هذا التثبت عنه من ٢٢٠ - ٢٢١ ( ويظهر أنه نقله عن ابن قتيبة - ويرجع القارىء إلى ملاحظاتي بعد ص ١٩١ )  
( والتعليق رقم ٢ )

ومسائل ثانوية أخرى، بدت هذه التسمية (القدرية) غير كافية، لذلك استبدل بها لفظ «معتزلة» ولم تعد تستعمل شيئاً فشيئاً.

وهذه النتيجة التي وصل إليها اشتينر اعتماداً على نصوص عربية متأخرة عن القرن الثالث الهجري تسمى المعتزلة أحياناً باسم القدرية، تلقاها كثير من الباحثين بالقبول، فقون كريم الذي رأى أولاً في مذهب المرجئة أصول المعتزلة (١)، اعتقد من بعد أن مذهب القدرية في القدر تطور بالبصرة إلى مدرسة كلامية ذات نزعة عقلية خاصة على يد بشار بن برد، وعمرو بن عبيد، وواصل بن عطاء (٢)، وديزثني (٣) يظن أن السبب في اعتزال واصل الجماعة، هو ثورته على المذهب المنكر لحرية الإرادة. ويذهب دي بو إلى القول بأن القدرية هم أسلاف المعتزلة، وأن هؤلاء الآخرين هم خلفاء القدرية (٤). ويذكر دوزي صراحة أن واصل بن عطاء، أنشأ مذهب المعتزلة أو القدرية (القائلين بحرية الإرادة) كما يسمون أيضاً (٥) صرح هوتسا (٦) بأن النقطة التي ابتدأ منها مذهبهم كانت إنكار القدر. لكن اسم المعتزلة (المفصلين) الذي اتخذوه هم وغيرهم من متدعة المسلمين،

(١) «تاريخ الأفكار السائدة في الإسلام» • برلين سنة ١٨٩٨ *Geschichte der herrschenden Ideen des Islams*، حيث يقول في ص ٢٧ : «يدو أن [الاعتزال] قام على أساس لإرجاني».

(٢) «تاريخ حضارة الشرق في أيام الخلفاء» • قبا سنة ١٨٥٥ — ١٨٧٧ ص ٢ *Kulturgeschichte des Orients un ter den Chalfen* من ٤٠٩ إلى ص ٤١١.

(٣) مقدمة كتابه «ترجمة رسائل الفارابي الفلسفية» • لندن سنة ١٨٩٢ ص ١.

*Alfarabi's philosophische Abhandlungen übersetzt* (٤) «تاريخ الفلسفة في الإسلام» *Geschichte der Philosophie im Islamu* من ٤٤ ص ٤٥.

— من ص ٥١ من الترجمة العربية \* (٥) «بحث في تاريخ الإسلام» • ترجمة ف - شوقان • لندن سنة ١٨٧٩ ص ٢٠٥.

*Essai sur l'histoire de l'islamisme, traduit par V. Chauvin* (٦) في الفصل الخامس بالإسلام من كتاب «تاريخ الأديان» الذي أشرف على إخراجه شاتليه دلاسوسيه P.D. Chatepie de la Sanssaye الترجمة الفرنسية • باريس سنة ١٩٠٤ ص ٧٨٩.

نشأ ، كما يروون . عن اختلاف في الرأي ضئيل . . ويقول ما كس هورتن <sup>(١)</sup> إنهم استعار للمذهبيين : الأول مذهب القائلين بحرية الإرادة ( القدرية ) والثاني مذهب الإرجاء ( المرجئة ) . ومن هنا كانت مسائل حرية الإرادة ، وإنكار أو تخفيف عذاب المسلم المذنب ، ما ورثوه في مذهبهم عن هاتين الفرقتين من مسائل . . وكذلك جولد تسيهر في كتابه ، محاضرات عن الإسلام ، ( طبعة هيدلبرج سنة ١٩١٠ ص ١٠٠ ) يؤكد أن نقطة ابتدائهم كانت بواعث مصدرها التقوى والتعبد ، مثلهم في ذلك مثل سابقهم القدرية القدماء . مع أنه يصرح في الصفحات التالية بأنه لا يرى في مسألة حرية الإرادة النقطة الرئيسية في مذهب المعتزلة . أما جالان <sup>(٢)</sup> فيميز جيداً بين القدرية والمعتزلة ، ولكنه يقول ، إن فلسفة المعتزلة قد هيأها مذهب القدرية وأعداه . . وإن . إنكار القدر المطلق وعذاب المؤمن المذنب ( هكذا ) عذاباً أبدياً كانا نقطة ابتداء خلاف المعتزلة ، وظلا النقطة الرئيسية في مذهبهم . . وفي سنة ١٩١٠ حاول جولد تسيهر أن يفسر الاسم تفسيراً جديداً لو أنه صح لكان بطبع الأصول الأول لمذهب المعتزلة بطابع مغاير لذلك الذي يبدو من الروايات العربية التي أخذ بها المستشرقون الأوروبيون ، فهو يشير كما يشير المؤرخون بمناسبة أصل بن عطاء وزميله عمرو بن عبيد ومعتزلين

(١) « المسائل الفلسفية في علم الكلام عند المسلمين » ، دون سنة ١٩١٠ ص ٢  
*Die philosophischen Probleme der spekulativen Theologie im Islam* من البعث أن  
 نقل عند الخلط الذي وقع فيه هورتن فيما يتعلق بمذهب المعتزلة في عذاب الآخرة وصلته  
 بمذاهب المرجئة .

(٢) « بحث في المعتزلة ( أصناف النزعة العقلية في الإسلام ) » ، جيف ، سنة ١٩٠٦  
*Essai sur les Motazelites (Les rationalistes de l'Islam)* ، ٢٩ ، ٣٨ ، ٤٠ ، ٤١ ، ٤٢ ، ٤٣ ، ٤٤ ، ٤٥ ، ٤٦ ، ٤٧ ، ٤٨ ، ٤٩ ، ٥٠ ، ٥١ ، ٥٢ ، ٥٣ ، ٥٤ ، ٥٥ ، ٥٦ ، ٥٧ ، ٥٨ ، ٥٩ ، ٦٠ ، ٦١ ، ٦٢ ، ٦٣ ، ٦٤ ، ٦٥ ، ٦٦ ، ٦٧ ، ٦٨ ، ٦٩ ، ٧٠ ، ٧١ ، ٧٢ ، ٧٣ ، ٧٤ ، ٧٥ ، ٧٦ ، ٧٧ ، ٧٨ ، ٧٩ ، ٨٠ ، ٨١ ، ٨٢ ، ٨٣ ، ٨٤ ، ٨٥ ، ٨٦ ، ٨٧ ، ٨٨ ، ٨٩ ، ٩٠ ، ٩١ ، ٩٢ ، ٩٣ ، ٩٤ ، ٩٥ ، ٩٦ ، ٩٧ ، ٩٨ ، ٩٩ ، ١٠٠ ، ١٠١ ، ١٠٢ ، ١٠٣ ، ١٠٤ ، ١٠٥ ، ١٠٦ ، ١٠٧ ، ١٠٨ ، ١٠٩ ، ١١٠ ، ١١١ ، ١١٢ ، ١١٣ ، ١١٤ ، ١١٥ ، ١١٦ ، ١١٧ ، ١١٨ ، ١١٩ ، ١٢٠ ، ١٢١ ، ١٢٢ ، ١٢٣ ، ١٢٤ ، ١٢٥ ، ١٢٦ ، ١٢٧ ، ١٢٨ ، ١٢٩ ، ١٣٠ ، ١٣١ ، ١٣٢ ، ١٣٣ ، ١٣٤ ، ١٣٥ ، ١٣٦ ، ١٣٧ ، ١٣٨ ، ١٣٩ ، ١٤٠ ، ١٤١ ، ١٤٢ ، ١٤٣ ، ١٤٤ ، ١٤٥ ، ١٤٦ ، ١٤٧ ، ١٤٨ ، ١٤٩ ، ١٥٠ ، ١٥١ ، ١٥٢ ، ١٥٣ ، ١٥٤ ، ١٥٥ ، ١٥٦ ، ١٥٧ ، ١٥٨ ، ١٥٩ ، ١٦٠ ، ١٦١ ، ١٦٢ ، ١٦٣ ، ١٦٤ ، ١٦٥ ، ١٦٦ ، ١٦٧ ، ١٦٨ ، ١٦٩ ، ١٧٠ ، ١٧١ ، ١٧٢ ، ١٧٣ ، ١٧٤ ، ١٧٥ ، ١٧٦ ، ١٧٧ ، ١٧٨ ، ١٧٩ ، ١٨٠ ، ١٨١ ، ١٨٢ ، ١٨٣ ، ١٨٤ ، ١٨٥ ، ١٨٦ ، ١٨٧ ، ١٨٨ ، ١٨٩ ، ١٩٠ ، ١٩١ ، ١٩٢ ، ١٩٣ ، ١٩٤ ، ١٩٥ ، ١٩٦ ، ١٩٧ ، ١٩٨ ، ١٩٩ ، ٢٠٠ ، ٢٠١ ، ٢٠٢ ، ٢٠٣ ، ٢٠٤ ، ٢٠٥ ، ٢٠٦ ، ٢٠٧ ، ٢٠٨ ، ٢٠٩ ، ٢١٠ ، ٢١١ ، ٢١٢ ، ٢١٣ ، ٢١٤ ، ٢١٥ ، ٢١٦ ، ٢١٧ ، ٢١٨ ، ٢١٩ ، ٢٢٠ ، ٢٢١ ، ٢٢٢ ، ٢٢٣ ، ٢٢٤ ، ٢٢٥ ، ٢٢٦ ، ٢٢٧ ، ٢٢٨ ، ٢٢٩ ، ٢٣٠ ، ٢٣١ ، ٢٣٢ ، ٢٣٣ ، ٢٣٤ ، ٢٣٥ ، ٢٣٦ ، ٢٣٧ ، ٢٣٨ ، ٢٣٩ ، ٢٤٠ ، ٢٤١ ، ٢٤٢ ، ٢٤٣ ، ٢٤٤ ، ٢٤٥ ، ٢٤٦ ، ٢٤٧ ، ٢٤٨ ، ٢٤٩ ، ٢٥٠ ، ٢٥١ ، ٢٥٢ ، ٢٥٣ ، ٢٥٤ ، ٢٥٥ ، ٢٥٦ ، ٢٥٧ ، ٢٥٨ ، ٢٥٩ ، ٢٦٠ ، ٢٦١ ، ٢٦٢ ، ٢٦٣ ، ٢٦٤ ، ٢٦٥ ، ٢٦٦ ، ٢٦٧ ، ٢٦٨ ، ٢٦٩ ، ٢٧٠ ، ٢٧١ ، ٢٧٢ ، ٢٧٣ ، ٢٧٤ ، ٢٧٥ ، ٢٧٦ ، ٢٧٧ ، ٢٧٨ ، ٢٧٩ ، ٢٨٠ ، ٢٨١ ، ٢٨٢ ، ٢٨٣ ، ٢٨٤ ، ٢٨٥ ، ٢٨٦ ، ٢٨٧ ، ٢٨٨ ، ٢٨٩ ، ٢٩٠ ، ٢٩١ ، ٢٩٢ ، ٢٩٣ ، ٢٩٤ ، ٢٩٥ ، ٢٩٦ ، ٢٩٧ ، ٢٩٨ ، ٢٩٩ ، ٣٠٠ ، ٣٠١ ، ٣٠٢ ، ٣٠٣ ، ٣٠٤ ، ٣٠٥ ، ٣٠٦ ، ٣٠٧ ، ٣٠٨ ، ٣٠٩ ، ٣١٠ ، ٣١١ ، ٣١٢ ، ٣١٣ ، ٣١٤ ، ٣١٥ ، ٣١٦ ، ٣١٧ ، ٣١٨ ، ٣١٩ ، ٣٢٠ ، ٣٢١ ، ٣٢٢ ، ٣٢٣ ، ٣٢٤ ، ٣٢٥ ، ٣٢٦ ، ٣٢٧ ، ٣٢٨ ، ٣٢٩ ، ٣٣٠ ، ٣٣١ ، ٣٣٢ ، ٣٣٣ ، ٣٣٤ ، ٣٣٥ ، ٣٣٦ ، ٣٣٧ ، ٣٣٨ ، ٣٣٩ ، ٣٤٠ ، ٣٤١ ، ٣٤٢ ، ٣٤٣ ، ٣٤٤ ، ٣٤٥ ، ٣٤٦ ، ٣٤٧ ، ٣٤٨ ، ٣٤٩ ، ٣٥٠ ، ٣٥١ ، ٣٥٢ ، ٣٥٣ ، ٣٥٤ ، ٣٥٥ ، ٣٥٦ ، ٣٥٧ ، ٣٥٨ ، ٣٥٩ ، ٣٦٠ ، ٣٦١ ، ٣٦٢ ، ٣٦٣ ، ٣٦٤ ، ٣٦٥ ، ٣٦٦ ، ٣٦٧ ، ٣٦٨ ، ٣٦٩ ، ٣٧٠ ، ٣٧١ ، ٣٧٢ ، ٣٧٣ ، ٣٧٤ ، ٣٧٥ ، ٣٧٦ ، ٣٧٧ ، ٣٧٨ ، ٣٧٩ ، ٣٨٠ ، ٣٨١ ، ٣٨٢ ، ٣٨٣ ، ٣٨٤ ، ٣٨٥ ، ٣٨٦ ، ٣٨٧ ، ٣٨٨ ، ٣٨٩ ، ٣٩٠ ، ٣٩١ ، ٣٩٢ ، ٣٩٣ ، ٣٩٤ ، ٣٩٥ ، ٣٩٦ ، ٣٩٧ ، ٣٩٨ ، ٣٩٩ ، ٤٠٠ ، ٤٠١ ، ٤٠٢ ، ٤٠٣ ، ٤٠٤ ، ٤٠٥ ، ٤٠٦ ، ٤٠٧ ، ٤٠٨ ، ٤٠٩ ، ٤١٠ ، ٤١١ ، ٤١٢ ، ٤١٣ ، ٤١٤ ، ٤١٥ ، ٤١٦ ، ٤١٧ ، ٤١٨ ، ٤١٩ ، ٤٢٠ ، ٤٢١ ، ٤٢٢ ، ٤٢٣ ، ٤٢٤ ، ٤٢٥ ، ٤٢٦ ، ٤٢٧ ، ٤٢٨ ، ٤٢٩ ، ٤٣٠ ، ٤٣١ ، ٤٣٢ ، ٤٣٣ ، ٤٣٤ ، ٤٣٥ ، ٤٣٦ ، ٤٣٧ ، ٤٣٨ ، ٤٣٩ ، ٤٤٠ ، ٤٤١ ، ٤٤٢ ، ٤٤٣ ، ٤٤٤ ، ٤٤٥ ، ٤٤٦ ، ٤٤٧ ، ٤٤٨ ، ٤٤٩ ، ٤٥٠ ، ٤٥١ ، ٤٥٢ ، ٤٥٣ ، ٤٥٤ ، ٤٥٥ ، ٤٥٦ ، ٤٥٧ ، ٤٥٨ ، ٤٥٩ ، ٤٦٠ ، ٤٦١ ، ٤٦٢ ، ٤٦٣ ، ٤٦٤ ، ٤٦٥ ، ٤٦٦ ، ٤٦٧ ، ٤٦٨ ، ٤٦٩ ، ٤٧٠ ، ٤٧١ ، ٤٧٢ ، ٤٧٣ ، ٤٧٤ ، ٤٧٥ ، ٤٧٦ ، ٤٧٧ ، ٤٧٨ ، ٤٧٩ ، ٤٨٠ ، ٤٨١ ، ٤٨٢ ، ٤٨٣ ، ٤٨٤ ، ٤٨٥ ، ٤٨٦ ، ٤٨٧ ، ٤٨٨ ، ٤٨٩ ، ٤٩٠ ، ٤٩١ ، ٤٩٢ ، ٤٩٣ ، ٤٩٤ ، ٤٩٥ ، ٤٩٦ ، ٤٩٧ ، ٤٩٨ ، ٤٩٩ ، ٥٠٠ ، ٥٠١ ، ٥٠٢ ، ٥٠٣ ، ٥٠٤ ، ٥٠٥ ، ٥٠٦ ، ٥٠٧ ، ٥٠٨ ، ٥٠٩ ، ٥١٠ ، ٥١١ ، ٥١٢ ، ٥١٣ ، ٥١٤ ، ٥١٥ ، ٥١٦ ، ٥١٧ ، ٥١٨ ، ٥١٩ ، ٥٢٠ ، ٥٢١ ، ٥٢٢ ، ٥٢٣ ، ٥٢٤ ، ٥٢٥ ، ٥٢٦ ، ٥٢٧ ، ٥٢٨ ، ٥٢٩ ، ٥٣٠ ، ٥٣١ ، ٥٣٢ ، ٥٣٣ ، ٥٣٤ ، ٥٣٥ ، ٥٣٦ ، ٥٣٧ ، ٥٣٨ ، ٥٣٩ ، ٥٤٠ ، ٥٤١ ، ٥٤٢ ، ٥٤٣ ، ٥٤٤ ، ٥٤٥ ، ٥٤٦ ، ٥٤٧ ، ٥٤٨ ، ٥٤٩ ، ٥٥٠ ، ٥٥١ ، ٥٥٢ ، ٥٥٣ ، ٥٥٤ ، ٥٥٥ ، ٥٥٦ ، ٥٥٧ ، ٥٥٨ ، ٥٥٩ ، ٥٦٠ ، ٥٦١ ، ٥٦٢ ، ٥٦٣ ، ٥٦٤ ، ٥٦٥ ، ٥٦٦ ، ٥٦٧ ، ٥٦٨ ، ٥٦٩ ، ٥٧٠ ، ٥٧١ ، ٥٧٢ ، ٥٧٣ ، ٥٧٤ ، ٥٧٥ ، ٥٧٦ ، ٥٧٧ ، ٥٧٨ ، ٥٧٩ ، ٥٨٠ ، ٥٨١ ، ٥٨٢ ، ٥٨٣ ، ٥٨٤ ، ٥٨٥ ، ٥٨٦ ، ٥٨٧ ، ٥٨٨ ، ٥٨٩ ، ٥٩٠ ، ٥٩١ ، ٥٩٢ ، ٥٩٣ ، ٥٩٤ ، ٥٩٥ ، ٥٩٦ ، ٥٩٧ ، ٥٩٨ ، ٥٩٩ ، ٦٠٠ ، ٦٠١ ، ٦٠٢ ، ٦٠٣ ، ٦٠٤ ، ٦٠٥ ، ٦٠٦ ، ٦٠٧ ، ٦٠٨ ، ٦٠٩ ، ٦١٠ ، ٦١١ ، ٦١٢ ، ٦١٣ ، ٦١٤ ، ٦١٥ ، ٦١٦ ، ٦١٧ ، ٦١٨ ، ٦١٩ ، ٦٢٠ ، ٦٢١ ، ٦٢٢ ، ٦٢٣ ، ٦٢٤ ، ٦٢٥ ، ٦٢٦ ، ٦٢٧ ، ٦٢٨ ، ٦٢٩ ، ٦٣٠ ، ٦٣١ ، ٦٣٢ ، ٦٣٣ ، ٦٣٤ ، ٦٣٥ ، ٦٣٦ ، ٦٣٧ ، ٦٣٨ ، ٦٣٩ ، ٦٤٠ ، ٦٤١ ، ٦٤٢ ، ٦٤٣ ، ٦٤٤ ، ٦٤٥ ، ٦٤٦ ، ٦٤٧ ، ٦٤٨ ، ٦٤٩ ، ٦٥٠ ، ٦٥١ ، ٦٥٢ ، ٦٥٣ ، ٦٥٤ ، ٦٥٥ ، ٦٥٦ ، ٦٥٧ ، ٦٥٨ ، ٦٥٩ ، ٦٦٠ ، ٦٦١ ، ٦٦٢ ، ٦٦٣ ، ٦٦٤ ، ٦٦٥ ، ٦٦٦ ، ٦٦٧ ، ٦٦٨ ، ٦٦٩ ، ٦٧٠ ، ٦٧١ ، ٦٧٢ ، ٦٧٣ ، ٦٧٤ ، ٦٧٥ ، ٦٧٦ ، ٦٧٧ ، ٦٧٨ ، ٦٧٩ ، ٦٨٠ ، ٦٨١ ، ٦٨٢ ، ٦٨٣ ، ٦٨٤ ، ٦٨٥ ، ٦٨٦ ، ٦٨٧ ، ٦٨٨ ، ٦٨٩ ، ٦٩٠ ، ٦٩١ ، ٦٩٢ ، ٦٩٣ ، ٦٩٤ ، ٦٩٥ ، ٦٩٦ ، ٦٩٧ ، ٦٩٨ ، ٦٩٩ ، ٧٠٠ ، ٧٠١ ، ٧٠٢ ، ٧٠٣ ، ٧٠٤ ، ٧٠٥ ، ٧٠٦ ، ٧٠٧ ، ٧٠٨ ، ٧٠٩ ، ٧١٠ ، ٧١١ ، ٧١٢ ، ٧١٣ ، ٧١٤ ، ٧١٥ ، ٧١٦ ، ٧١٧ ، ٧١٨ ، ٧١٩ ، ٧٢٠ ، ٧٢١ ، ٧٢٢ ، ٧٢٣ ، ٧٢٤ ، ٧٢٥ ، ٧٢٦ ، ٧٢٧ ، ٧٢٨ ، ٧٢٩ ، ٧٣٠ ، ٧٣١ ، ٧٣٢ ، ٧٣٣ ، ٧٣٤ ، ٧٣٥ ، ٧٣٦ ، ٧٣٧ ، ٧٣٨ ، ٧٣٩ ، ٧٤٠ ، ٧٤١ ، ٧٤٢ ، ٧٤٣ ، ٧٤٤ ، ٧٤٥ ، ٧٤٦ ، ٧٤٧ ، ٧٤٨ ، ٧٤٩ ، ٧٥٠ ، ٧٥١ ، ٧٥٢ ، ٧٥٣ ، ٧٥٤ ، ٧٥٥ ، ٧٥٦ ، ٧٥٧ ، ٧٥٨ ، ٧٥٩ ، ٧٦٠ ، ٧٦١ ، ٧٦٢ ، ٧٦٣ ، ٧٦٤ ، ٧٦٥ ، ٧٦٦ ، ٧٦٧ ، ٧٦٨ ، ٧٦٩ ، ٧٧٠ ، ٧٧١ ، ٧٧٢ ، ٧٧٣ ، ٧٧٤ ، ٧٧٥ ، ٧٧٦ ، ٧٧٧ ، ٧٧٨ ، ٧٧٩ ، ٧٨٠ ، ٧٨١ ، ٧٨٢ ، ٧٨٣ ، ٧٨٤ ، ٧٨٥ ، ٧٨٦ ، ٧٨٧ ، ٧٨٨ ، ٧٨٩ ، ٧٩٠ ، ٧٩١ ، ٧٩٢ ، ٧٩٣ ، ٧٩٤ ، ٧٩٥ ، ٧٩٦ ، ٧٩٧ ، ٧٩٨ ، ٧٩٩ ، ٨٠٠ ، ٨٠١ ، ٨٠٢ ، ٨٠٣ ، ٨٠٤ ، ٨٠٥ ، ٨٠٦ ، ٨٠٧ ، ٨٠٨ ، ٨٠٩ ، ٨١٠ ، ٨١١ ، ٨١٢ ، ٨١٣ ، ٨١٤ ، ٨١٥ ، ٨١٦ ، ٨١٧ ، ٨١٨ ، ٨١٩ ، ٨٢٠ ، ٨٢١ ، ٨٢٢ ، ٨٢٣ ، ٨٢٤ ، ٨٢٥ ، ٨٢٦ ، ٨٢٧ ، ٨٢٨ ، ٨٢٩ ، ٨٣٠ ، ٨٣١ ، ٨٣٢ ، ٨٣٣ ، ٨٣٤ ، ٨٣٥ ، ٨٣٦ ، ٨٣٧ ، ٨٣٨ ، ٨٣٩ ، ٨٤٠ ، ٨٤١ ، ٨٤٢ ، ٨٤٣ ، ٨٤٤ ، ٨٤٥ ، ٨٤٦ ، ٨٤٧ ، ٨٤٨ ، ٨٤٩ ، ٨٥٠ ، ٨٥١ ، ٨٥٢ ، ٨٥٣ ، ٨٥٤ ، ٨٥٥ ، ٨٥٦ ، ٨٥٧ ، ٨٥٨ ، ٨٥٩ ، ٨٦٠ ، ٨٦١ ، ٨٦٢ ، ٨٦٣ ، ٨٦٤ ، ٨٦٥ ، ٨٦٦ ، ٨٦٧ ، ٨٦٨ ، ٨٦٩ ، ٨٧٠ ، ٨٧١ ، ٨٧٢ ، ٨٧٣ ، ٨٧٤ ، ٨٧٥ ، ٨٧٦ ، ٨٧٧ ، ٨٧٨ ، ٨٧٩ ، ٨٨٠ ، ٨٨١ ، ٨٨٢ ، ٨٨٣ ، ٨٨٤ ، ٨٨٥ ، ٨٨٦ ، ٨٨٧ ، ٨٨٨ ، ٨٨٩ ، ٨٩٠ ، ٨٩١ ، ٨٩٢ ، ٨٩٣ ، ٨٩٤ ، ٨٩٥ ، ٨٩٦ ، ٨٩٧ ، ٨٩٨ ، ٨٩٩ ، ٩٠٠ ، ٩٠١ ، ٩٠٢ ، ٩٠٣ ، ٩٠٤ ، ٩٠٥ ، ٩٠٦ ، ٩٠٧ ، ٩٠٨ ، ٩٠٩ ، ٩١٠ ، ٩١١ ، ٩١٢ ، ٩١٣ ، ٩١٤ ، ٩١٥ ، ٩١٦ ، ٩١٧ ، ٩١٨ ، ٩١٩ ، ٩٢٠ ، ٩٢١ ، ٩٢٢ ، ٩٢٣ ، ٩٢٤ ، ٩٢٥ ، ٩٢٦ ، ٩٢٧ ، ٩٢٨ ، ٩٢٩ ، ٩٣٠ ، ٩٣١ ، ٩٣٢ ، ٩٣٣ ، ٩٣٤ ، ٩٣٥ ، ٩٣٦ ، ٩٣٧ ، ٩٣٨ ، ٩٣٩ ، ٩٤٠ ، ٩٤١ ، ٩٤٢ ، ٩٤٣ ، ٩٤٤ ، ٩٤٥ ، ٩٤٦ ، ٩٤٧ ، ٩٤٨ ، ٩٤٩ ، ٩٥٠ ، ٩٥١ ، ٩٥٢ ، ٩٥٣ ، ٩٥٤ ، ٩٥٥ ، ٩٥٦ ، ٩٥٧ ، ٩٥٨ ، ٩٥٩ ، ٩٦٠ ، ٩٦١ ، ٩٦٢ ، ٩٦٣ ، ٩٦٤ ، ٩٦٥ ، ٩٦٦ ، ٩٦٧ ، ٩٦٨ ، ٩٦٩ ، ٩٧٠ ، ٩٧١ ، ٩٧٢ ، ٩٧٣ ، ٩٧٤ ، ٩٧٥ ، ٩٧٦ ، ٩٧٧ ، ٩٧٨ ، ٩٧٩ ، ٩٨٠ ، ٩٨١ ، ٩٨٢ ، ٩٨٣ ، ٩٨٤ ، ٩٨٥ ، ٩٨٦ ، ٩٨٧ ، ٩٨٨ ، ٩٨٩ ، ٩٩٠ ، ٩٩١ ، ٩٩٢ ، ٩٩٣ ، ٩٩٤ ، ٩٩٥ ، ٩٩٦ ، ٩٩٧ ، ٩٩٨ ، ٩٩٩ ، ١٠٠٠ ، ١٠٠١ ، ١٠٠٢ ، ١٠٠٣ ، ١٠٠٤ ، ١٠٠٥ ، ١٠٠٦ ، ١٠٠٧ ، ١٠٠٨ ، ١٠٠٩ ، ١٠١٠ ، ١٠١١ ، ١٠١٢ ، ١٠١٣ ، ١٠١٤ ، ١٠١٥ ، ١٠١٦ ، ١٠١٧ ، ١٠١٨ ، ١٠١٩ ، ١٠٢٠ ، ١٠٢١ ، ١٠٢٢ ، ١٠٢٣ ، ١٠٢٤ ، ١٠٢٥ ، ١٠٢٦ ، ١٠٢٧ ، ١٠٢٨ ، ١٠٢٩ ، ١٠٣٠ ، ١٠٣١ ، ١٠٣٢ ، ١٠٣٣ ، ١٠٣٤ ، ١٠٣٥ ، ١٠٣٦ ، ١٠٣٧ ، ١٠٣٨ ، ١٠٣٩ ، ١٠٤٠ ، ١٠٤١ ، ١٠٤٢ ، ١٠٤٣ ، ١٠٤٤ ، ١٠٤٥ ، ١٠٤٦ ، ١٠٤٧ ، ١٠٤٨ ، ١٠٤٩ ، ١٠٥٠ ، ١٠٥١ ، ١٠٥٢ ، ١٠٥٣ ، ١٠٥٤ ، ١٠٥٥ ، ١٠٥٦ ، ١٠٥٧ ، ١٠٥٨ ، ١٠٥٩ ، ١٠٦٠ ، ١٠٦١ ، ١٠٦٢ ، ١٠٦٣ ، ١٠٦٤ ، ١٠٦٥ ، ١٠٦٦ ، ١٠٦٧ ، ١٠٦٨ ، ١٠٦٩ ، ١٠٧٠ ، ١٠٧١ ، ١٠٧٢ ، ١٠٧٣ ، ١٠٧٤ ، ١٠٧٥ ، ١٠٧٦ ، ١٠٧٧ ، ١٠٧٨ ، ١٠٧٩ ، ١٠٨٠ ، ١٠٨١ ، ١٠٨٢ ، ١٠٨٣ ، ١٠٨٤ ، ١٠٨٥ ، ١٠٨٦ ، ١٠٨٧ ، ١٠٨٨ ، ١٠٨٩ ، ١٠٩٠ ، ١٠٩١ ، ١٠٩٢ ، ١٠٩٣ ، ١٠٩٤ ، ١٠٩٥ ، ١٠٩٦ ، ١٠٩٧ ، ١٠٩٨ ، ١٠٩٩ ، ١١٠٠ ، ١١٠١ ، ١١٠٢ ، ١١٠٣ ، ١١٠٤ ، ١١٠٥ ، ١١٠٦ ، ١١٠٧ ، ١١٠٨ ، ١١٠٩ ، ١١١٠ ، ١١١١ ، ١١١٢ ، ١١١٣ ، ١١١٤ ، ١١١٥ ، ١١١٦ ، ١١١٧ ، ١١١٨ ، ١١١٩ ، ١١٢٠ ، ١١٢١ ، ١١٢٢ ، ١١٢٣ ، ١١٢٤ ، ١١٢٥ ، ١١٢٦ ، ١١٢٧ ، ١١٢٨ ، ١١٢٩ ، ١١٣٠ ، ١١٣١ ، ١١٣٢ ، ١١٣٣ ، ١١٣٤ ، ١١٣٥ ، ١١٣٦ ، ١١٣٧ ، ١١٣٨ ، ١١٣٩ ، ١١٤٠ ، ١١٤١ ، ١١٤٢ ، ١١٤٣ ، ١١٤٤ ، ١١٤٥ ، ١١٤٦ ، ١١٤٧ ، ١١٤٨ ، ١١٤٩ ، ١١٥٠ ، ١١٥١ ، ١١٥٢ ، ١١٥٣ ، ١١٥٤ ، ١١٥٥ ، ١١٥٦ ، ١١٥٧ ، ١١٥٨ ، ١١٥٩ ، ١١٦٠ ، ١١٦١ ، ١١٦٢ ، ١١٦٣ ، ١١٦٤ ، ١١٦٥ ، ١١٦٦ ، ١١٦٧ ، ١١٦٨ ، ١١٦٩ ، ١١٧٠ ، ١١٧١ ، ١١٧٢ ، ١١٧٣ ، ١١٧٤ ، ١١٧٥ ، ١١٧٦ ، ١١٧٧ ، ١١٧٨ ، ١١٧٩ ، ١١٨٠ ، ١١٨١ ، ١١٨٢ ، ١١٨٣ ، ١١٨٤ ، ١١٨٥ ، ١١٨٦ ، ١١٨٧ ، ١١٨٨ ، ١١٨٩ ، ١١٩٠ ، ١١٩١ ، ١١٩٢ ، ١١٩٣ ، ١١٩٤ ، ١١٩٥ ، ١١٩٦ ، ١١٩٧ ، ١١٩٨ ، ١١٩٩ ، ١٢٠٠ ، ١٢٠١ ، ١٢٠٢ ، ١٢٠٣ ، ١٢٠٤ ، ١٢٠٥ ، ١٢٠٦ ، ١٢٠٧ ، ١٢٠٨ ، ١٢٠٩ ، ١٢١٠ ، ١٢١١ ، ١٢١٢ ، ١٢١٣ ، ١٢١٤ ، ١٢١٥ ، ١٢١٦ ، ١٢١٧ ، ١٢١٨ ، ١٢١٩ ، ١٢٢٠ ، ١٢٢١ ، ١٢٢٢ ، ١٢٢٣ ، ١٢٢٤ ، ١٢٢٥ ، ١٢٢٦ ، ١٢٢٧ ، ١٢٢٨ ، ١٢٢٩ ، ١٢٣٠ ، ١٢٣١ ، ١٢٣٢ ، ١٢٣٣ ، ١٢٣٤ ، ١٢٣٥ ، ١٢٣٦ ، ١٢٣٧ ، ١٢٣٨ ، ١٢٣٩ ، ١٢٤٠ ، ١٢٤١ ، ١٢٤٢ ، ١٢٤٣ ، ١٢٤٤ ، ١٢٤٥ ، ١٢٤٦ ، ١٢٤٧ ، ١٢٤٨ ، ١٢٤٩ ، ١٢٥٠ ، ١٢٥١ ، ١٢٥٢ ، ١٢٥٣ ، ١٢٥٤ ، ١٢٥٥ ، ١٢٥٦ ، ١٢٥٧ ، ١٢٥٨ ، ١٢٥٩ ، ١٢٦٠ ، ١٢٦١ ، ١٢٦٢ ، ١٢٦٣ ، ١٢٦٤ ، ١٢٦٥ ، ١٢٦٦ ، ١٢٦٧ ، ١٢٦٨ ، ١٢٦٩ ، ١٢٧٠ ، ١٢٧١ ، ١٢٧٢ ، ١٢٧٣ ، ١٢٧٤ ، ١٢٧٥ ، ١٢٧٦ ، ١٢٧٧ ، ١٢٧٨ ، ١٢٧٩ ، ١٢٨٠ ، ١٢٨١ ، ١٢٨٢ ، ١٢٨٣ ، ١٢٨٤ ، ١٢٨٥ ، ١٢٨٦ ، ١٢٨٧ ، ١٢٨٨ ، ١٢٨٩ ، ١٢٩٠ ، ١٢٩١ ، ١٢٩٢ ، ١٢٩٣ ، ١٢٩٤ ، ١٢٩٥ ، ١٢٩٦ ، ١٢٩٧ ، ١٢٩٨ ، ١٢٩٩ ، ١٣٠٠ ، ١٣٠١ ، ١٣٠٢ ، ١٣٠٣ ، ١٣٠٤ ، ١٣٠٥ ، ١٣٠٦ ، ١٣٠٧ ، ١٣٠٨ ، ١٣٠٩ ، ١٣١٠ ، ١٣١١ ، ١٣١٢ ، ١٣١٣ ، ١٣١٤ ، ١٣١٥ ، ١٣١٦ ، ١٣١٧ ، ١٣١٨ ، ١٣١٩ ، ١٣٢٠ ، ١٣٢١ ، ١٣٢٢ ، ١٣٢٣ ، ١٣٢٤ ، ١٣٢٥ ، ١٣٢٦ ، ١٣٢٧ ، ١٣٢٨ ، ١٣٢٩ ، ١٣٣٠ ، ١٣٣١ ، ١٣٣٢ ، ١٣٣٣ ، ١٣٣٤ ، ١٣٣٥ ، ١٣٣٦ ، ١٣٣٧ ، ١٣٣٨ ، ١٣٣٩ ، ١٣٤٠ ، ١٣٤١ ، ١٣٤٢ ، ١٣٤٣ ، ١٣٤٤ ، ١٣٤٥ ، ١٣٤٦ ، ١٣٤٧ ، ١٣٤٨ ، ١٣٤٩ ، ١٣٥٠ ، ١٣٥١ ، ١٣٥٢ ، ١٣٥٣ ، ١٣٥٤ ، ١٣٥٥ ، ١٣٥٦ ، ١٣٥٧ ، ١٣٥٨ ، ١٣٥٩ ، ١٣٦٠ ، ١٣٦١ ، ١٣٦٢ ، ١٣٦٣ ، ١٣٦٤ ، ١٣٦٥ ، ١٣٦٦ ، ١٣٦٧ ، ١٣٦٨ ، ١٣٦٩ ، ١٣٧٠ ، ١٣٧١ ، ١٣٧٢ ، ١٣٧٣ ، ١٣٧٤ ، ١٣٧٥ ، ١٣٧٦ ، ١٣٧٧ ، ١٣٧٨ ، ١٣٧٩ ، ١٣٨٠ ، ١٣٨١ ، ١٣٨٢ ، ١٣٨٣ ، ١٣٨٤ ، ١٣٨٥ ، ١٣٨٦ ، ١٣٨٧ ، ١٣٨٨ ، ١٣٨٩ ، ١٣٩٠ ، ١٣٩١ ، ١٣٩٢ ، ١٣٩٣ ، ١٣٩٤ ، ١٣٩٥ ، ١٣٩٦ ، ١٣٩٧ ، ١٣٩٨ ، ١٣٩٩ ، ١٤٠٠ ، ١٤٠١ ، ١٤٠٢ ، ١٤٠٣ ، ١٤٠٤ ، ١٤٠٥ ، ١٤٠٦ ، ١٤٠٧ ، ١٤٠٨ ، ١٤٠٩ ، ١٤١٠ ، ١٤١١ ، ١٤

آخرين متأخرين كذلك ، إلى ميولهم الصوفية وزهدهم ، أى إلى بعدهم عن زخرف الدنيا وشهواتها<sup>(١)</sup> . ويورد شاهداً قديماً على استعمال لفظ « معتزل » بمعنى زاهد أو متعبد<sup>(٢)</sup> . ومع هذا كله فإنه يقول : « معنى هذه الكلمة المنشقون » . ولست أريد أن أكرر هنا الأسطورة التى عنى الناس بروايتها من أجل تبرير هذه التسمية . وإنما أريد أن أقرر أن التفسير الحقيقى لهذه التسمية هو أن البذور الأولى لهذا المذهب كانت دوافع صادرة عن التقوى والتعبد وكان الباعثون على هذه الحركة رجالاً متعبدين ، زهاداً معتزلين ( زاهدين ) ثم اتصلت الحركة بالندوات العقلية ، فالتحذت شيئاً فشيئاً موقف المعارضة بإزاء المعتقدات الدينية السائدة<sup>(٣)</sup> .

هذا الفرض الذى افترضه جولدمتسير تقبله هورتى بحس شديد فى سنة ١٩١٢<sup>(٤)</sup> ولسكن مرجوليوت<sup>(٥)</sup> رفضه بشدة فقال متحدثاً عن الأصل القدرى للمذهب للمعتزلة : « المعتزلة (من انفصلوا) . . . وهم الذين اعتزلوا لا إخوانهم ، وإنما مجلس الحسن البصرى ، كانوا يؤمنون بحرية الإرادة » . أما أنا فأرى أن ما افترضه جولدمتسير وهى لا يقوم على سند ما من المصادر ، بل هو فوق هذا يعطدم بمشكلة خطيرة : كيف يمكن أن يكون اسم المعتزلة قد قصر على طائفة من الناس لم يكن الميل إلى الزهد فيهم العنصر المميز لهم حقاً عن غيرهم . سواء كأفراد أو كجماعة ؟ أقلم يكن الزهد منتشرأ بنفس الدرجة فى الوسط الدينى الذى اعتزله المعتزلة ؟ أقلم يكن الحسن

(١) « محاضرات فى الإسلام » طبعة ميدلبرج سنة ١٩١٠ م ١٠١ .

(٢) الكتاب السابق م ١٣٦ ( تعليق رقم ٢ على البند رقم ٥ ) .

(٣) الكتاب السابق م ١٠٠ .

(٤) « المذاهب الفلسفية عند الشكليات فى الإسلام » ، بون سنة ١٩١٢ م ١٤٩ .

تعلق رقم ٢ ، *Dis philosophischen Systeme der spekulativen Theologie im Islam* .

(٥) « الإسلام » ، الطبعة الثانية ، لندن سنة ١٩١٤ م ١٨٨ *Mohammedanism* .

البصري مشهوراً بالزهد . وهو أستاذ واصل ؟ وهل يحتمل أن تكون الروايات العربية سواء منها المعتزلية أو السنية قد أخطأت إلى هذا الحد فنسبت تسمية المعتزلة ونشأتهم لا إلى مسألة عملية وإنما إلى مسألة إيمانية وعقيدة خاصة ؟ يبدو لي أن فرض الباحث الكبير في الإسلاميات (جولدسيهر) بعيد عن الحق أكثر من بعد التصيرات السابقة المألوفة .

والواقع أن الباحثين لم ينتبهوا حتى الآن انتباهاً كافياً إلى مسألة خطيرة كل الخطورة . تلك هي أن المؤلفين العرب على اختلاف آرائهم في أصل تسمية المعتزلة ومعناها الأول يكاد يتفقون <sup>(١)</sup> على أن الخلاف بين أهل السنة وبين مؤسسي مذهب المعتزلة ( واصل بن عطاء ، وعمرو بن عبيد ) إنما نشأ حينما احتدم النزاع واشتدت الخصومة بين متكلمي الخوارج ومتكلمي أهل السنة ، حول مسألة مرتكب الكبيرة ، من جراء الثورات الخطيرة التي قام بها الخوارج ، ذلك النزاع الذي لم يكن حالة المذنب في الحياة الآخرة فحسب ، بل كانت له نتائج حيوية خطيرة من الوجهتين العملية والسياسية ذلك أنا لو سلمنا بمذهب الخوارج في اعتبار مرتكب الكبيرة كافراً <sup>(٢)</sup> . لكانت النتيجة أن يعتبر خلوجاً على الأمة الإسلامية ، وأن يعتبر زواجه بمؤمنة باطلاً ، وألا تقبل له شهادة ، وأن يستباح دمه وماله . ثم من الناحية السياسية يصبح خلفاء بني أمية وعماهم وأنصارهم عاصين لله ، يجب على كل مسلم حذراً أن يشور عليهم ويحاربهم . وعلى العكس من ذلك يسقط هذا التشدد وذلك التحريض على الثورة ضرورة إذا أخذنا بمذهب أهل السنة في أن الفاسق مع ذلك مؤمن . وله من أجل ذلك أن يتمتع بكل الحقوق التي

(١) أنظر ماأوردناه من مقتضات في ص ١٧٣ تعليق . وفقرات المسمودي المشار إليها في ص ١٨١ إلى ص ١٨٣ .

(٢) لا يجنيا هنا أن يعتبر كافر شرك أو مشركاً ( كما ترى فرق الخوارج الأزارقة والجدات والصقرية ) أو أن يعتبر كافر نسبة وكافراً كفران نسبة ( كما ترى الخوارج الإباضية ) . أنظر « الفرق بين الفرق » لمبد الفاهر البغدادي ص ٩٧ — ٩٨ .



لكل عضو في الأمة الإسلامية . اللهم إلا في حالات ضئيلة .

في هذه المسألة التي كانت موضع مناقشات عنيفة في النصف الثاني من القرن الأول لما لها من نتائج سياسية وعملية ، كان خلاف واصل وعمرو بن عبيد مع أهل السنة ، وببها كان اعتزاله إياهم . ذلك أنها وقفاً موقفاً وسطاً ، شبه حياد بين الرأيين المتعارضين : رأى الخوارج ورأى أهل السنة وقالوا إن الفاسق أو صاحب الكبيرة أو مرتكب الكبائر ليس بمنزلة ولا كافر وإنما هو في منزلة بين المنزلتين . وكانت نتيجة هذا الموقف الوسط في مثل هذه المسألة الدينية بحسب ما قلنا من قبل . الحياد في النزاع السياسي الذي كان على أشده بين الفريقين المتنازعين . أما الأصول الأخرى للمذهب المعتزلة فإنها أضيفت شيئاً فشيئاً إلى نقطة ابتدائهم الأولى هذه : فأغلب الظن أن مذهبهم في الاختيار مثلاً قد أتى به عمرو بن عبيد ، الذي يذكر عنه الرواة صراحة أنه فكرى<sup>(١)</sup> . بينما لا نذكر المصادر القديمة شيئاً مثل هذا عن واصل .

وإذا كانت الغالبية العظمى من المؤلفين العرب قد اتخذوا لفظ معتزل بمعنى منشق على الجماعة الإسلامية الصحيحة ، ناسين تلك المسألة المهمة ، حيث أنزلتهم الفكرية العنادية ، فكرة اعتبار المعتزلة فرقة منشقة على أهل السنة ، فقد وجد مع ذلك كتاب يربطون اسم المعتزلة بوقوفهم ذلك الموقف الذي أشرنا إليه آنفاً وسطاً بين أهل السنة والخوارج ، فلدنا أولاً وقبل كل شيء . فقرتان هامتان للسعودي ( المتوفى سنة ٥٣٤٦ هـ = سنة ٩٥٧ - ٩٥٨ م ) لم يتفكر اشتين من معرفتهما ، ولم يقدرهما جالان حق قدرهما . في الفصل السابع عشر بعد المائة من مروج الذهب مانصه : « ومات واصل بن عطاء . ويكنى بأبي حذيفة في سنة إحدى وثلاثين ومائة ، وهو شيخ المعتزلة ، وقديمها . وأول

(١) لدى ابن رسته وابن قتيبة في انقذرات المشار إليها أعلاه ١٧٢ تطبيق رقم ٢ ، وكذلك لدى كثير من الكتاب المتأخرين .

من أظهر القول بالمنزلة بين المنزلتين: وهو أن الفاسق من أهل الملة ليس بمؤمن ولا كافر. وبه سميت المعتزلة، وهو الاعتزال،<sup>(١)</sup> وفي الباب الثاني بعد المائة من نفس الكتاب يعرض المسعودي أصول المعتزلة الخمسة، ويعطينا نحن هنا الفقرة التالية: «ثم القول بالوعد والوعيد، وهو الأصل الثالث: فهو أن الله لا يغفر لمرتكب الكبائر إلا بالتوبة وإنه لصادق في وعده ووعيده، لا مبدل لكلماته»<sup>(٢)</sup>؛ ثم القول بالمنزلة بين المنزلتين، وهو الأصل الرابع: فهو أن الفاسق المرتكب للكبائر ليس بمؤمن ولا كافر، بل يسمى فاسقاً»<sup>(٣)</sup> على حسب ماورد التوقيف<sup>(٤)</sup> بتسميته وأجمع أهل

(١) المسعودي: مروج الذهب، طبعة باريس سنة ١٨٩١ - ١٨٧٧ ج ٧ ص ٢٣١. وقد أخطأ النسخ الفرنسي (باربييه دي مينار) فهم الجزء الأخير من هذه العبارة حيث يقول في ترجمته: «Il désigne ses sectateurs par le nom de montazellites» *Il moi l'ital (se sépare)* أي «ويعتزل أنباء» باسم المعتزلة. من اللفظ اعتزال (يعني التفريق والافصال). ثم هو من جوة أخرى يخطئ في ترجمته للاصطلاح «منزلة بين المنزلتين» بكلمة «l'état mixte» (وهذه الترجمة غير الصحيحة قد كررها هنري جالان في كتابه «بحث في المنزلة» ص ١٦ وم ٤٧).

(٢) أي المنزلة أن السلم المرتكب الكبيرة، والذي يموت دون توبة، يخلد في النار، وكل ما عدا ذلك هو أن عذابه بها أخف من عذاب الكفار؛ بينما يرى أهل السنة أن السلم لا يخلد في النار حتى ولو كان مرتكباً لكبائر (القوم إلا الكافر) ويعتقدون في شفاعة الملائكة والنجباء وأولياء الله للسلفين المذنبين، ومن أجل هذا م يسمون، أي أهل السنة، ضلماً بأن لا يمكن أن يتعالى عما جاء به من وعد أو وعيد في القرآن. وقد أخطأ Dozy في فهم المصوم حينما كتب يقول في كتابه «بحث في تاريخ الإسلام» (يدن سنة ١٨٧٩ م ٢٠٣) إن المعتزلة يعتقدون في نوع من «الطهر» (وهو الذي ذكره داني في السكوميديا الإلهية فقال إنه مكان بين النار والجنة لابد أن يظهر فيه الإنسان من ذنوبه قبل دخوله الجنة) وقد كرر هذا الخطأ غيره هنري جالان في كتابه «بحث في المنزلة» ص ٤١.

(٣) السيد المرتضى في اختيار المنزلة لهذا اللفظ كلام مفيد في كتابه «الأمالي» (م ٣٣٣) الف. اند: طبعة القاهرة سنة ١٣٣٥ ج ١ ص ١١٥ م ١١٦.

(٤) هكذا، كما هو موجود في الطبعة المصرية، بدلاً من كلمة «التوقيف» للوجود في جامعة باريس، راجع ما يتعلق بكلمة توقيف بمعنى «وضع» (وهو ما لا يوجد في القواميس) كتاب سكر هورن M. Horten, Die spekulative und positive Theologie des Islam «عند العقائد النظرية والوضعية في الإسلام» طبعة ليبسك سنة ١٩١٢ م ٢٧١ م (س ١٠ - ٢٥ إلى ٢٠).

الصلاة<sup>(١)</sup> على فسوقه . قال المسعودي : ولهذا الباب سميت المعتزلة وهو . الاعتزال . وهو الموصوف بالآسماء والأحكام مع ما تقدم<sup>(٢)</sup> من الوعيد في الفاسق من الخلود في النار<sup>(٣)</sup> .

وكلام المسعودي يحتاج إلى تفسير بسيط للألفاظ التالية : « تسميته » ، « أسماء » ، « أحكام » ، « سذكه » في الملحوظة الأولى الموجودة بملحق هذا البحث . ويمكن هنا أن نقول إن المسعودي يقصد بقوله « تسميته » وصف الشخص بأنه مؤمن أو كافر أو فاسق : وبقوله « أسماء » الألفاظ المتقابلة من إيمان وكفر ، مؤمن وكافر : وبقوله « أحكام » المسائل النظرية والعملية التي تضمنتها هذه الأوصاف .

ومن هذا يتج أن اسم المعتزلة لم يطلق على الذين أنشأوا المدرسة الكلامية الجديدة للدلالة على أنهم انفصلوا عن أهل السنة وتركوا مشايخهم القدماء ورفقاءهم ، وإنما أطلق للدلالة على موقفهم كأشخاص مبتعدين محايدين بين طرفي رجال الدين والسياسة في وقت ما ، يمتنعين هكذا عن الخصومات والمنازعات القائمة بين المسلمين . وإلى جانب ذلك يرى أن اسم المعتزلة لم

(١) أي المسلمين الحقيقيين ، راجع مثلاً البيت الذي ذكره ابن جرير حينما أريد منه إل الانتصار لماوية ضد علي ( الديوري : « لأخبار الطوائف » طبع بربرجاس ص ٦٠ - ٦١ ) :  
ولت قاتل رجلاً يصل على سلطان آخر من فريش

وحتى إل يومنا هذا يقول الناس في العراق هذا المعنى : « ناس مصلين » .

(٢) إشارة إلى الأصل الثالث أي ذكره « قل ذلك خبيث » .

(٣) المسعودي : « مروج الذهب » ج ٦ ص ٢٠ . وهنا أيضاً خطأ المترجم الفرنسي

حين ترجمه قال : « Mais simplement prévaricant, selon l'acception acceptée » .  
de tous, et lorsque la communauté des fidèles s'accorde à dire qu'il a prévariqué C'est ce point particulier... qui a donné naissance au nom des Mou'azilites, du mot *l'ilzöl*, mot qui désigne celui qui est défini ainsi ainsi par les noms et les jugements, et sous le coup de la menace de damnation éternelle, prononcée contre

le prévaricateur . . . وكذلك خطأ المترجم حين اقترض ( ج ٦ ص ١٩٥ ) أن النص قد حرقه القساق .

يطلقه عليهم أهل السنة . وإنما اختاره المعتزلة أنفسهم للدلالة على موقفهم الخاص في هذه المسألة . ورأى المسعودى له خطره ، لالتقدم المؤلف فحسب بل أيضاً لأنه ألف كتاباً خاصة في المذاهب الكلامية المختلفة والفرق الدينية العديدة ، ويطابق هذا الرأى مانص عليه ، لسان العرب ، ج ١٣ ، ص ٤٦٧ ( ونقله من بعده ، القاموس ، و : تاج العروس ، ج ٨ ، ص ١٥ ) : « وقوم من القدرية يلقبسون المعتزلة ، زعموا أنهم اعتزلوا فتي الضلالة عندما يعنون أهل السنة والجماعة والخوارج الذين يستعرضون الناس قتلاً » . (١)

ثم إن قول المسعودى يؤيده ما يرويه الرواة حول الموقف الدينى والسياسى الذى وقفه وأصل بن عطاء يثراء من اشتراكا في الحروب الدينية في القرن الأول بين أنصار على وأنصار عثمان ، بين أنصار على والأمويين (٢) أما البدعة الثالثة ، أو الأصل الرابع على قول البعض ، والذي به اعتزل وأصل الجماعة ، فهو أن الخوارج قالوا بأن طلحة والزبير وعائشة ومن تبعهم كانوا كافرين حينما حاربوا علياً في موقعة الجمل ، وأن علياً كان على حق في محاربته إياهم ، وكذلك في معارضة معاوية في صفين ، ولكنه صار كافراً بقبوله التحكيم بينما يرى أهل السنة أن الفريقين اللذين حاربا في موقعة الجمل كانا مسلمين مع اختلاف واحد فيما بينهما ، وهو أن علياً كان على حق ، بينما كان خصومه على ضلال . وكانوا ثابرين دون أن يكونوا من أجل ذلك كافرين أو فاسقين لذلك كانت شهادة أحد الفريقين مقبولة شرعاً إذا كان صادقا ، أما وأصل فارتأى رأياً وسطاً بين رأى أهل السنة ورأى الخوارج فقال إن أحد الفريقين ، فاسق . ولكن من غير الممكن معرفة أيهما فاسق على وجه

(١) ين هذا عرض الرأى الآخر القائل بأن أصل تسمية المعتزلة يرجع الى أهل السنة ويورد « اللسان » ما يروى عن قتادة : « أما » القاموس « فيورد قصة الحسن البصرى ، ويذكر » تاج العروس « كلتا الروايتين .

(٢) ما عني هنا لم يذكره اشتين إلا عرنا في كتابه « المعتزلة » ص ٥١ ، وقد أفتاه جالان تماماً في كتابه « بحث في المعتزلة » .

التحديد . وعلى ذلك فإذا شهد واحد من أحد الفريقين مع واحد من الفريق الآخر ، حتى ولو على باقة بقل ، فإنه لا يقبل شهادتهما ، لأنه يعتقد أن أحدهما فاسق ، دون أن يعرف أيهما على وجه التحديد . بينما يقبل شهادة اثنين من فريق واحد .<sup>(١)</sup> — أما عمرو بن عبيد فيرى غير ذلك : يرى أن كلا الفريقين فاسق ( لا كافر ) فلا تقبل شهادة من اشترك في نزاع الفريقين .<sup>(٢)</sup> ومن هذا يظهر أنه وقف دائماً موقفاً وسطاً بين أهل السنة والخوارج ولو بطريقة مخالفة لطريقة واصل .

ويؤيد هذا كله ما كان بين نشأة الاعتزال وبين الأحزاب السياسية في العصر الأموي من صلة وثيقة .<sup>(٣)</sup>

الآن وقد وصلنا إلى هذه النقطة لم يبق علينا إلا أن نخطو خطوة أخيرة في سبيل توضيح أصل اسم المعتزلة ، مادامنا نرى من الواجب ألا ننظر إليه باعتباره تسمية اخترعها الخصوم قدحاً فيهم ، ومسخرية بهم .

يذكر أبو الفدا<sup>(٤)</sup> في أخباره خاصاً سنة ٣٥ هـ أسماء بعض الأشخاص الذين لم يريدوا مبايعة علي ، ولو أنهم ليسوا من شيعة عثمان . ويصيف إلى ذلك قوله : « وسُمِّمُوا هؤلاء المعتزلة ، لاعتزالهم بيعة علي » .

(١) عبد القاهر بن ماهر البغدادي . الفرق بين الفرق ٤ من ٩٩-١٠٠ هـ ، راجع الشومستاني طبع كيوتران من ٣٣-٣٤ هـ ، والمفريري في الخطوط طبع بولاق سنة ١٢٧٠ ج ٢ من ٣٤٦ = طبعة القاهرة سنة ١٣٣٤ — سنة ١٣٣٦ ج ٤ من ١٦٥ .

(٢) عبد القاهر البغدادي من ١٠١ هـ : الشومستاني من ٣٤ .

(٣) وقمراجع أيضاً أقوال بشر بن القاهر رئيس معتزلة بغداد فيما يتعلق برأيه في الخلفاء الأول ورجال الحروب المدنية الأولى ؛ وهي أقوال عبر عنها شعرأ في أيام هارون الرشيد ( من سنة ١٧٠ إلى سنة ١٩٣ هـ = سنة ٧٨٦ — سنة ٨٠٩ م ) وحفظها لنا الهادي لدين الله أحمد بن يحيى النعماني في كتابه « العزلة » ، طبع أربوليد لينسك سنة ١٩٠٢ من ٣٠ — ٧ — ٩ . وراجع كذلك ما سبقوله فيما بعد من ١٩١ . مئتي ٢ .

(٤) أخبار أبي الفدا طبع ويسكة ، هعينا سنة ١٧٨٩ — سنة ١٧٩٤ ج ١ من ١٨٢ ( = من ١٨٠ ج ١ من طبعة استانبول سنة ١٢٨٦ ) .

هذه الفقرة اعتمد عليها فون هممر برجستل في تاريخه ، ولكنه قلب الوضع فجعل أنصار عثمان من المعتزلة أيضاً . ومن هنا نستطيع أن نفهم لماذا كتب يقول : « هؤلاء جميعاً سموا باسم المعتزلة ( أبو الفداء : أخبار ج ٢ ص ٢١٣ ) ومن هذا الحين أصبحت هذه التسمية علماً على حزب سياسي كما هي الحال في حزب الخوارج »<sup>(١)</sup> . وعلى هذا النحو كذلك أخطأ ف . فوانب في كتابه عن « الدروز وأسلانهم » حيث قال بعد أن ذكر أن واصلًا وعمرو بن عبيد ومن تبعهم سموا باسم المعتزلة أي « المنشقين » : « ويبدو أن هذا الاسم لم يوجد حينئذ لحسب . بل كان مستعملاً من قبل ، تبعاً لما قرره هممر في كتابه « معرض صور ... ج ١ ص ٣٢٤ ... »<sup>(٢)</sup>

ثم إن هذه الفقرة كانت معروفة طبعاً لدى ج . فييل ، ولكنه وقع في نفس الخطأ الذي وقع فيه فون هممر برجستل من أن هذا الاسم كان علماً على كل من لم يبايعوا علماً فقال : « هؤلاء الذين رفضوا بيعته سموا تبعاً لما يقوله أبو الفداء ص ٢٨٢ » . المعتزلة ، وهو اسم يرى آخرون أنه أطلق على فرقة دينية متأخرة ، بينما سمي المنشقون السياسيون « بالخوارج » أو « الثأرين » . ومن هنا يعتقد فييل أن اسم فرقة المعتزلة يجب أن ينطق « معتزلة » بصيغة اسم المفعول ، منعاً لمظنة وجود صلة بين اسم رجال سنة ٣٥ هـ وبين اسم المتكلمين المعتزلة . معتمداً على قصة الحسن البصري مع واصل . ويختم كلامه بقوله : « والأرجح عندي أن هذه الفرقة قد جاءها اسمها عن طريق أهل السنة الذين سموهم بهذا الاسم تحقيراً لشأنهم . وهذا الاسم يُنطق « معتزلة »

(١) « معرض صور » تاريخ حياة الحكام المسلمين العظام في القرون السبعة الأولى هـ ،

لينيك ودرشتات ص ١٨٣٧ — سنة ١٨٣٩ هـ ص ٦٠٤

Gemältesaal der Lebensbeschreibungen grosser muslimischer Herrscher der ersten sieben Jahrhunderte der Hidschret

(٢) « الدروز وأسلانهم » . لينيك سنة ١٨٤٥ ص ٦٠٦ ، ملحق \* Die Drusen

und ihre Vorläufer

ومعناه ، المنشقون ( على المؤمنين إيماناً صحيحاً ) ، (١) .

وبعد حكم قيل السلي هذا ، لم يحاول أحد أن يرى صلة ما بين المعتزلة السياسيين في سنة ٣٥ وبين المعتزلة المتكلمين الذين ظهروا في نهاية القرن الأول أو أوائل القرن الثاني للهجرة .

ولكن النصوص التاريخية التي نشرت بعد كتاب قيل تدلنا على أن الفعل « اعتزل » ( بدون منفعول أو مع المفعول به ) كان له معناه الخاص في لغة السياسة في القرن الأول والنصف الأول من القرن الثاني للهجرة . فكان يستعمل للدلالة على الامتناع عن مناصرة أحد الفريقين المتنازعين ، وعلى الوقوف موقف الحياد مع ذم كلا الفريقين (٢) .

(١) « تاريخ الخلفاء » منهم سنة ١٨٤٦ — سنة ١٨٥٦ م ١٨٤٦ — ١٩٢٢ م تعليق *Geschichte der Chalifen* وقد فُرحا من قبل « معتزلة » بلخ الراي بوكوك (سنة ١٩٠٠ : فكتب يقول : « Mutazilos 'Separatos' » ؛ وسيل Sale (سنة ٧٣٤ فكتب « Mutazilites, or Separatists » ؛ وريبكه ( سنة ١٧٧٨ و ١٧٨٩ فكتب : « al Mutazalah, seu secessorum, vel separatistarum » ؛ ودي ساس ( سنة ١٨٠٦ بعد ذلك فكتب : « les Motazal, les Motazales » ؛ و«ونوك ( « انتاج من الفلسفة اليهودية والعربية » طبعة باريس سنة ١٨٠٩ فكتب : « Motazales » ؛ ومهرن ( « الأشمري » طبعة ليدن سنة ١٨٧٩ فكتب : « Motazales » ؛ وأمانزي ( في كتابه عن « الكتب العربية من صافية » تورينو سنة ١٨٨٠ — ١٨٨١ م ٢٨ من ١٩٥ *Bibl. ar.-sic. ital.* فكتب « Mutazalitis » ؛ ولكنهم لم ينفوا على هذا كبير أهمية ، كما يظهر من ترجماتهم التي جعلت إلى حد التناقض مع صيغة اسم المفعول كما هي الحال لدى سيل وريبكه وقد قال دوزي في سنة ١٨٥١ « مثل اعتزل به قيل ، وذلك في كتابه » فهرست الكتب الشرقية في أكاديمية ليدن « *Catalogus Codd. Orientalium biblioth. Academiae Lugduno Batovae* سنة ١٨٥١ — ١٨٧٧ م ١٦ من ١٦٦ ، ولكن في كتيبة المتأخرة عدل متنبها عن صيغة اسم المفعول ، وهي صيغة غير مبنية لأن حد بعيد من الناحية اللغوية ، وتختلف من جهة أخرى مع ما ذكره اللواميس العربية ؛ ومع ما يؤكد السادة في تأكيده صريحاً في كتابه ( الأسباب ) طبعة ليدن سنة ١٩١٢ الصفحة ١٦٦ من الورقة رقم ٥٣٦ حيث يقول : ( « أمانزي ضم الميم . . . وكثير الراي . . . هذه المسبة إلى الاعتزال وهو الاجتناب » . كذلك استعمال لفظ ( اعتزال ) بمعنى ( مذهب المعتزلة ) يقتضي صيغة اسم المفعول ضرورة . (٢) ومن هنا كان لامالي على حق في أن يصح الفصل السادس من عوثة القبة جداً

وقد نشأ هذا المعنى مباشرة من استعمال لفظ « اعتزل » بمعنى « تجنب »  
و « عاش في عزلة » الخ . ولعل القرآن قد سبق إليه ( سورة ٤ : آية ٢٠ )  
حينما قال مريمى النصريين وهو يدعوهم « وإن لم تؤمنوا لى فاعتزلون »  
( أى لارجعوني ، آية ١٩ ) أو كما يقول أصحاب المعاجم والمفسرون « خلوا »  
سبيلى ولا تكونوا على ولا معى ، (١) - وهناك أمثلة أخرى ( إلى جانب  
كلام أبى الفدا المذكور آنفاً ) توضح المسألة أحسن توضيح (٢) :

ففى « الأغاني » ج ٢١ ص ٧ من ٢٠ : كان ( والده الشاعر أئمن بن  
خرم ) أحد من اعتزل حرب الخيل وصفين وما بعدها من الأحداث  
فلم يحضرها .

وفى « الأخبار الطوال » لأبى حنيفة الدينورى ص ٢٠٥ السطر الأخير

« دراسات عن حكم الخليفة الأموى معاوية الأول » بيروت سنة ١٩٠٨ من ١٠٩ -  
*Etudes sur le règne du Calife omayyade Mo'awia Ier*, Beyrouth 1908, 109-125١٣٥  
« Le parti des 'Otmāniya et des Mo'tazila » : هذا العنوان : (MFC), II, 1907, 1-17)

( حزب الثمالية والمعتزلة ) ويترجم هذا الأخير بقوله « es neutres » ( أى الواقفين على  
الحياة بين أنصار عفى ، وأنصار عثمان أو الأمويين ) ؛ وبلاحظ مع ذلك أن اقتباسات  
لامانس المبددة لا تشير إلى استعمال لفظ « معتزل » وإنما إلى الاعتزال والحياة ، —  
وفى التعليق الموجود فى ص ١١٥ من ١١٩ : فدينورى ( ص ٢٠٦ من ١٩٩ ) لا يقول إن لعن  
الشاعر كان معتزليا وكان شاميا إنما يقول « [ ولو أنه ] من أهل الشام وكان معتزلا فقوم »  
( أى خصما للأمة حين ) .

(١) « لسان العرب » ج ١٢ ص ٤٦٧ من ٣ — ٤ : « تاج العروس » ج ٨ ص  
١٥ من ٧ من أسهل : « تفسير » العبرى ( الطبعة الثانية ) ج ٢٥ ص ٢٧ ( خلوا سبيلى ) ؛  
تفسير الفخر الرازى ، كلمة « فاعترل » سنة ١٣٠٨ ( — ١٣١٠ ) ج ٧ ص ٤٥٢ ؛  
« السككيات » فز محشرى ، طبعة القاهرة سنة ١٣٠٧ ج ٢ ص ٣٦١ ؛ « تفسير »  
البيضاوى طبع قاهر ٢٠٤٦ من ٢٠٤٦ .

(٢) ومن جهة أخرى يلاحظ استعمال لفظ « اعتزل » بمعنى « انضم إلى حزب  
فلان » ( تاريخ الطبرى ج ١٠ ص ٣١٧٩ من ١٨ : « واعتزلت عبد القيس إلى على إلا  
رجلا قائم » ) أو بمعنى « بأوى إلى مكان بعيد » ( تاريخ الطبرى ج ١ ص ٣١٧٩  
من ١٠ و ١٢ ) . راجع قاموس لبن العربى الإنجليزية من ٢٠٣٦ ب ( حيث الاقتباس عن  
الحريرى ص ٢٤٥ يرجع لآلى النص ، وإنما إلى الترح العربى الذى وضعه دى ساسى )



( طبع جوير جاس ليدن سنة ١٨٨٨ ) : . وقد كان ( أبو موسى الأشعري )  
اعتزل الحرب . . . أنظر دوزي في كتابه ، الملحق ، ج ٢ ص ١٢٥ العمود  
الثاني . Suppl. ( وهو تصحيح لما يقوله لين ) .

وفي تاريخ الطبري ج ١ ص ٣١٧٨ ( المجموعة الأولى ) ضاع برل  
سنة ١٨٩٨ . . وأهل البصرة فرق : فرقة مع طلحة والزبير ، وفرقة مع علي ؛  
وفرقة لا ترى القتال مع أحد من الفريقين . وجاءت عائشة رضي الله عنها  
من منزلها التي كانت فيه حتى نزلت في مسجد الحذاتان في الأزدي ، وكان  
القتال في ساحتهم . ورأس الأزدي يومئذ صبرة بن أشيم فقال له كعب بن  
سور إن اشروع إذا تراموا . . تستطيع وإنما هي بحور تدفق وأطغى  
ولا تشهد واعتزل بقومك فإني أخاف ألا يكون صلح . . . ودخ هذين  
الغارين من مضر وربيعة فهما أخوان . .

وفي تاريخ الطبري أيضا ج ١ ص ٣١٧٩ : نادى أحد المتادين وهو  
الأحنف بن قيس في هذه المناسبة عينا قائلا ( ص ٤ - ٦ ) يال ريد اعتزلوا  
هذا الأمر وولوا هذين الفريقين كيكة وعجزه . فقام المنجاب بن راشد  
فقال : يال الرباب لا تعتزلوا واشهدوا هذا الأمر وتولوا كيكة . وهذه  
العبارة نفسها تتكرر من بعد في الأسطر ٩٠٧ ٩٠٦ ٩٠٥ ٩٠٤ .

وفي تاريخ الطبري كذلك ج ١ ص ٣٢٤٤ ص ٣ - ٤ في سنة ٣٦ عينا  
كتب قيس بن سعد إلى علي يقول : . إن قسلي رجلا معتزلا قد سألتني  
أن أكف عنهم وأن أدعهم على حالهم حتى يستقيم أمر الناس . .

وأيضا ( في ج ١ ص ٣٢٤٨ ص ٨ ) يسمى المحابدون الذين لا يبعثون  
نصر فريق على آخر باسم . القوم المعتزلين . .

كذلك ( في ج ١ ص ٣٢٤٢ ص ٣ - ٦ ) حينما اجتمع المحكّمون  
سنة ٣٧ هـ للفصل بين علي ومعاوية قال المغيرة بن شعبة ( أحد المعتزلة )  
لعمر بن العاص : . يا أبا عبد الله . أخبرني عما أسألك عنه . كيف ترانا

معشر المعتزلة ؟ فإننا شككنا في الأمر الذي قد تبين لكم من هذا القتال .  
ورأينا أن نستأنى ونثبت حتى تجتمع الأمة ؟ قال أراكم معشر المعتزلة خلف  
الأبرار وأمام الفجار ، وفي السطر ١٩ : « وكان ابن عمر فيمن اعتزل .  
وأخيرا الطبري ج ٣ ص ١٤٣ فيما يختص بسنة ١٤٤ : « وقد ذكر أن محمدا  
( بن عبد الله بن حسن بن حسن بن علي بن أبي طالب ) كان يذكر أن  
أبا جعفر ممن بايع له ليلة تشاور بنو هاشم ( العلويون والعباسيون ) بمكة فيمن  
يعقدون له الخلافة حين اضطرب أمر بني مروان مع سائر المعتزلة الذين  
كانوا معهم هنالك » (١) .

فعدنا إذا الدليل الخامس على استعمال لفظ « معتزل » بهذا المعنى السياسي  
طوال هذا الزمان الذي عاش فيه مؤسسا مذهب المعتزلة .

ونستطيع أن نلاحظ أخيرا ، في شيء كثير من الاحتمال ، أن الحديث  
الموضوع الذي طقه المعتزلة المتكلمون من بعد علي أنفسهم كان يشير في  
الأصل إلى المعتزلة السياسيين . وأعني بهم هؤلاء الذين امتنعوا عن الاشتراك  
في المنازعات الداخلية في القرن الأول وأوائل القرن الثاني . ذلك الحديث  
هو : « سترق أمتي على بضع وسبعين فرقة ، أرها وأقفاها الفقة المعتزلة » (٢)

من كل هذا الذي سبق يبدو لي أنه يمكن استخلاص النتائج التالية :

١ — لم يكن اسم المعتزلة في ميدان الكلام مأخوذاً من فكرة الانفصال  
عن مذهب أهل السنة والجماعة ، ولم يكن إذا قد اخترعه أهل السنة مضمين  
إياه معنى دم أو سخرية باعتبارهم خارجين على مذهب أهل السنة ، وإنما اختار  
المعتزلة الأولون هذا الاسم ، أو على الأقل تقبلوه ، بمعنى « المخايدين » أو  
« الذين لا يتصرون أحد الفريقين المتنازعين » ( أهل السنة والخوارج ) ، على

(١) ووردت بهذا المعنى أيضا في « نهج البلاغة » ج ١ ص ٣٢٢ ص ١٢ طبع عيسى الحلبي

(٢) كتاب « المعتزلة » تأليف الهادي الدين آغا أحمد بن يحيى المرتضى ، طبع في . و .

أرنولد ، ليقتك سنة ١٩٠٢ ص ٢ السطر الأخير و ص ٤ ص ٢ .

الآخره في المسألة السياسية الدينية الخطيرة ، مسألة « الفاسق » .

٢ — وما دامت هذه المسألة قد أخذت حظها من الأهمية بسبب المنازعات السياسية والحروب الأهلية في القرن الأول ، فمن الطبيعي أن يكون اسم المعتزلة قد أخذ عن لغة السياسة في ذلك العصر . فكان المعتزلة الجدد المتكلمون في الأصل استمراراً في ميدان الفكر والنظر ، للمعتزلة السياسيين أو العمليين <sup>(١)</sup> .

٣ — كانت الجماعة الأولى من المعتزلة المتكلمين تشمل على وجه الاحتمال أشخاصاً اختلفت آراؤهم حول بعض المسائل الدينية الأخرى . حتى إنه في القرن الأول وأوائل القرن الثاني كانت بعض المسائل الدينية ( مثل الجبر والاختيار ) غير واضحة المعالم والحدود . ولم يكن من المستطاع القطع بأي الآراء المتعارضة بحج اعتباره من أقوال أهل السنة أو أقوال غيرهم <sup>(٢)</sup> . فلم يكن الإجماع قد تم بعد في هذا الباب بطريقة قطعية .

٤ — فكان اسم المعتزلة المتكلمين في الأصل يشير إذاً إلى النقطة الوحيدة

(١) وحتى المتأخرون من المعتزلة كانت أحكامهم في التاريخ مطبوعة طابع الجهاد الذي كان عليه أسلافهم السياسيون . أنظر مثلاً في كتاب « شرح نهج البلاغة » لابن أبي الحديد ( المتوفى سنة ٦٥٥ هـ ) فقه الفرائض الصغرى . آراء المعتزلة ، إخوانه في المذهب ، حول العلاقات بين علي وعثمان ( طبعة القاهرة سنة ١٣٢٩ هـ ج ٢ ص ٤٤٤ — ٤٤٥ ) وحول الفقرة بن شعبه ، أحد المعتزلة في أيام النزاع بين علي ومعاوية ومن يعيهم الشيعة ( ج ٤ ص ٤٥٣ ) أنظر كذلك ما ذكرناه آنفاً ص ١٨٥ تعليق ٣ .

(٢) من الجدير بالملاحظة في هذا الباب أن فتادة ( المتوفى سنة ١١٧ ) المحدث المشهور كان من القائلين بالاختيار ، مع أنه في رأي البعض كان أول من سمي المعتزلة بهذا الاسم سطرية منهم ( ابن فتيبة طبع فيستغل ص ٣٠٩ وابن خلكان تحت اسم فتادة ) . وعلى العكس من ذلك لا يرى اسم واصل بن أسماء القدرية الذين ذكرهم ابن فتيبة في الوضع الآنف الذكر ، والذين نقل أسماءهم ابن رسته ( طبع في خوي ص ٢٢٠ — ٢٢١ ) الذي يورد أسماء بعض المحدثين كسكحول وعبد بن إسحق ( صاحب السير ) . أنظر جولدسيهر في « مجلة الجمعية المعرفية الألمانية » المجلد رقم ٧ سنة ١٩٠٣ ص ٣٩٤ — ٣٩٥ . وكذلك أسماء من ذكرهم ابن حزم في كتاب « الملل والنحل » ج ٣ ص ٢٢ .

المميزة لمذهبهم عن مذهب أهل السنة والجماعة . وهذه النقطة قد قدت أهميتها من بعد بانتفاء الحروب الأهلية بالنسبة لمسائل الخلاف الدينية الأخرى ، التي رسحت شيئاً فشيئاً ، ووطئت على تلك النقطة من جراء رد الفعل المتزايد ضد ثبات مذهب أهل السنة ورسوخه ( القدرة ، الصفات ، خلق القرآن ، العقل والنقل ) . أو بعبارة أخرى كانت هذه التسمية تسمية جزئية في وقت من الأوقات مثل التسميات الأخرى التي اتخذها المعتزلة من بعد أحياناً للدلالة على بعض النقص الخاصة في تعاليمهم دلالة خاصة مثل « القدرية » ، « العدلية » ، « الموحدة » ، مشيرين بذلك إلى مذهبهم في القدر وفي العدل وفي التوحيد على الترتيب .

٥ - لعل ذكرى الأصل الحقيقي لاسم المعتزلة قد بدأ يضعف في النصف الثاني من القرن الثاني . وعلى هذا النحو اعتقد الكثيرون ، حتى من بين المعتزلة (١) أنفسهم ، شيئاً فشيئاً أن هذا الاسم يدل على أنهم ، انشغوا ، على أهل السنة والجماعة ، وأن هؤلاء هم الذين اخترعوه . وقليل من الكتاب هم الذين أبقوا على السبب الأصلي في هذه التسمية .

٦ - وأخيراً نستخلص أنه ليس بصحيح أن المعتزلة كانوا في الأصل فرعاً أو استمراراً للقدرية في القرن الأول ، وأن نقطة ابتدائهم كانت مذهب الاختيار وحرية الإرادة .

التعليق الأول - يجدر بنا أن نلاحظ فيما يتعلق بالاصطلاحات : « تسمية » و « الاسماء والأحكام » المذكورة آنفاً ص ١٨٢ - ١٨٣ كيف يفسر

(١) في تفسير الرازي ( طبعة القاهرة سنة ١٣٠٨ هـ - سنة ١٣١٠ هـ ص ٤٥٢ ؛ سورة ٤٤ آية ٢٠ ) « إن المعتزلة ينصفون ، ويقولون : إن لفظ الاعتزال إنما جاء في القرآن كان المراد منه الاعتزال عن الباطل لا عن الحق . فانفق حضوري معهم في بعض المحافل ، وذكر بعضهم هذا الكلام ، فأوردت عليه هذه الآية . وقلت : المراد من الاعتزال في هذه الآية الاعتزال عن دين موسى عليه السلام وطريقته ، وذلك لاشك أنه اعتزال عن الحق ، فانقطع الرجل . »

المسعودى نفسه ( كتاب مروج الذهب ج ٤ ص ٢٠ ) الاصطلاح الثانى وهو يذكر أصول المعتزلة فيقول : « الأسماء والأحكام وهو القول بالمنزلة بين المنزلتين » ، قاصداً بذلك أن يقول إن المعتزلة فى مسألة الأسماء والأحكام وقفوا موقفاً وسطاً بين الخوارج وخصومهم . — ونحن هنا بصدد مسألة ترد ضرورة فى أمهات كتب علم الكلام . وندمونا هذا الفصل يبدو بوضوح من الكلمات التى استهل بها الشريف الخرجاني شرحه المرسد الثالث من الموقب السادس من « مواقف » الإيجي حيث يقول : ( المرسد الثالث فى الأسماء ) الشرعية المستعملة فى أصول الدين كالإيمان والكفر والمؤمن والكافر . والمعتزلة يسمونها أسماء دينية <sup>(١)</sup> لا شرعية . تفرقة بينها وبين الألفاظ المستعملة فى الأفعال الشرعية ( والأحكام ) من أن الإيمان : هل يزيد وينقص أو لا ؟ ومن أنه هل يثبت بين المؤمن والكافر واسطة أو لا ؟ كذلك يمكن مراجعة الفصل المرسوم باسم ( فى الأسماء الشرعية ) فى كتاب أبى التمام محمود الأصفهاني ، شرح مطالع الأنظار على متن طوابع الآداب لليضامى . طبعة استامبول سنة ١٣٠٥ ص ٤٦٤ — ٤٦٧ ( ص ٢٢٧ — ٢٢٨ من طبعة القاهرة سنة ١٣٢٣ ) أوالباب المسمى بمصرات . فى الأسماء والأحكام ) من كتاب . محصل أفكار المتقدمين . لتغنى الدين الرازى . طبعة القاهرة سنة ١٣٢٣ ص ١٧٤ — ١٧٦ <sup>(٢)</sup> . — وتوجد هذه المسألة بالذات فى كتب الإباضية فى شمال إفريقية . فتلا عمر الثلاثى فى كتاب « شرح على أصول الديانات لعامر بن على الشناخى » . طبعة القاهرة سنة ١٣٠٤

(١) والواقع أنها تسمى «الأسماء الدينية» . فى كتابه «إشراق على الحق» لمحمد بن المرغنى (طبعة القاهرة سنة ١٣١٨ ص ٣٨١) الذى كان «باعتباره» وبداء ، يعيل إلى الاعتزال ولو بشكل أخف كثيراً .

(٢) ترجمه فى اختصار بعض التى «عاكس» هوون فى كتابه « علم العقائد النظرى والوضع فى الإسلام » لبيتك سنة ١٩١٢ من ١٠٠٠١٠٣ Die spekulative und positive Theologie des Islam, ("Namen und Bestimmungen")

ص ١٢٤ يقول : « والاصل التاسع من الأصول التسعة الجاني اختلاف الناس من قبلها : « الأسماء والأحكام . فالأسماء هي الالفاظ الحسة التي أطلقها الله على صلحاء عباده كالمسلمين والمؤمنين والمتقين وأصحاب الجنة وأولياء الله وأحبائه ، والقبحة التي أطلقها الله على عصاة عباده كالكافرين والخاسرين وأصحاب النار والفاسقين . » وفي ص ١٢٥ : « فمن حكم عليه بالإيمان سمي مؤمناً . . . ومن حكم عليه بالكفر سمي كافراً ، ومن حكم عليه بالشرك سمي مشركاً الخ . »

أما فيما يتعلق بالاستعمال الاصطلاحي لكلمة « تسمية » في هذا الباب ، فراجع مثلاً كتاب « الملل والنحل » لابن حزم ج ٢ ص ١١٢ حيث يقول : « أما المرجئة فعمدتهم التي يتمسكون بها الكلام في الإيمان والكفر : ماها ؟ وما التسمية بهما ؟ والوعيد . . . وأما المعتزلة فعمدتهم التي يتمسكون بها الكلام في التوحيد ، وما يوصف به الله تعالى . ثم يريد بعضهم الكلام في الإيمان والكفر ماها والتسمية بهما — ويقول ابن حزم أيضاً ج ٣ ص ٥٤ ( في حديثه عن بشر بن المعتز المعزلى ) : « فقال إنه ليس شئ من أفعال العباد إلا والله تعالى فيه فعل من طريق الاسم والحكم ، يريد بذلك أنه ليس للناس فعل إلا والله تعالى فيه حكم بأنه حواء أو خطأ وتسميه [ اقرأ : وتسمية ] بأنه حسن أو قبيح ، طاعة أو معصية . »

وبهذا المعنى يفهم عنوانا كتابين من كتب أبي الحسن الأشعري أخطأ في ترجمتهما اشتبا : « كتاب اختلاف الناس في الأسماء والأحكام والخاص والعام » (١) ، « ومائل مثل عنها الجاني في الأسماء والأحكام » (٢) والسبب

(١) قه « اشتبا » « من تاريخ أبي الحسن الأشعري » « ليبتك سنة ١٨٧٦ ص ٦٧ برقم ٢٦ : « اختلاف آراء الناس في تسمية الأشياء » وفي الأحكام المطلقة » وفي الخاص والعام » W. Spitta, Zur Geschichte Abu, l-Hasan-al-As car'i's : « Die verschiedene Ansichten der Leute über die Benennungen der Dinge, die logischen Urtheile, das Besondere und Allgemeine » .

(٢) الكتاب السابق ص ٧٦ برقم ٧٠ : « مسائل وجهت إلى الجاني في التسميات والأحكام المطلقة » « Fragen an Gubbā'i über die Benennungen und logischen Urtheile »

في إضافة قوله ، الخاص والعالم ، في العنوان الأول هو أن اختلاف الفرق حول هذا النوع من المسائل يتوقف على طريقة التوفيق بين النصوص ( من القرآن والحديث ) الدالة على العموم ، والنصوص الدالة على الخصوص ؛ راجع مثلاً كتاب ، إيثار الحق ، لمحمد بن المرتضى ص ٣٨١ وما تليها .

التعليق الثاني — في معجم لين ، ٢٠٣٧ ( ٢٠٣٧ ) نقرأ اعتماداً على تاج العروس أن المعتزلة كانوا يسمون أيتنا ، العزّال ، . والواقع أن تاج العروس ج ٨ ص ١٦ س ٦ — ٧ يقول تعليقا على مافي القاموس : ، والعزّال كرمات المعتزلة قال الشاعر

برئت من الخوارج لست منهم من العزّال منهم وابن باب

أراد ابن باب : عمرو بن عبّيد ، وكلام ، تاج العروس ، مأخوذ من لسان العرب ، ج ١٣ ص ٤٦٧ . ولكن هذا الأخير لا يقول إن ، العزّال ، معناها ، المعتزلة ، ، إنما هو يقول إن شاعراً قال هذا البيت عن عمرو بن عبّيد ، فاستدلّال تاج ، العروس ، ليس استدلالاً وهمياً ، بل هو خطأ ، لأنّه يقوم على أساس تحريف في الكتابة ، والقراءة الصحيحة ليست ، العزّال ، ، وإنما ، العزّال ، وهذه كنية وأصل بن عطاء . وهذا البيت لإسحق بن سويد القدوى ، وقد ذكر مع أبيات أخرى بمناسبة أصل بن عطاء في كتاب ، البيان ، ( للجاحظ ) طبعة القاهرة سنة ١٣١١ — ١٣١٣ ج ١ ص ١١ ( — ص ١٣ من ج ١ من طبعة القاهرة سنة ١٣٢٣ ) وكتاب ، الكامل ، البردة طبع ربيّت ص ٥٤٦ ، = ص ١٣٣ من ج ٢ ، طبعة القاهرة سنة ١٣٢٣ — ١٣٢٤ ) وكتاب ، الفرق ، لعبد القاهر بن طاهر البغدادى ص ١٩٩ حيث يشرح السبب في أن الشاعر أطلق على مؤسس فرقة المعتزلة اسم الخوارج فقال : ، لا تفاهم على تأييد [ اقرأ : تأييد ] عقاب أصحاب الذنوب ، (

التعليق الثالث — يرى جولدنسيهر في المقال القيم الذي نشره في ، مجلة

الجمعية المشرقية الألمانية . بعنوان « مواد لمعرفة حركة الموحدين في شمال إفريقيا » .  
المجلد رقم ٤١ سنة ١٨٨٧ أن لفظ « المعتزلة » الوارد في ابن الفقيه طبع  
في حواشي ( سنة ١٨٨٥ ص ٨٠ ص ٥٥ ص ٨٤ ص ٨٠ وفي تاريخ ،  
اليقوتى طبع هو تسلياً سنة ١٨٨٣ ج ٢ ص ٥٦٣ ص ٩ . وليس المقصود  
به فرقة دينية وإنما هو مستعمل بمعنى الملتحقين السياسيين . . . . . وعندى أن هذا  
الرأى غير صحيح للكلام في فقرة اليقوتى عن الخليفة المأمون ( الذى  
انتهت في عهده المجاداة بين المعتزلة وأهل السنة والجماعة إلى نزاع دموى  
واضطرابات شديدة عنتها كما هو مشهور ) وعن أنه « وأتى حاتم بن هرثة بن  
أعوى أرمينية . فقدم البلد وقد وقعت بين المعتزلة والجماعة ( أهل السنة )  
العصية . فبعثهم بقتل بعضاً حتى كادوا يتناولوا ( كذا ) ثم اضطلحوها . »

أما فترتا ابن الغضائرى ( ص ٨٠ في المقال ) نقول فقط عند ذكر  
إمارات شمال إفريقية : . . . . . وفى يدى إبراهيم بن محمد بن محمود النبروى المعتزلى  
مدينة تلى تاهرت تدعى أيسرج (١١) . . . . . ونقول الثانية : « بلاد طنجة مدينتها  
وآيلة . والغالب عليها المعتزلة . وعيدهم اليوم ( كذا ) » ( إسحاق بن محمد بن  
عبد الحميد وهو صاحب إندريس بن إندريس . وإندريس موافق له . أما محاولة  
فهم ما فى هاتين الفقرتين على أن المقصود بالمعتزلة . الملتحقين السياسيين . .  
فلا يمكن أن تفسر إلا على أساس معنى فى الزمن سابق . هو أن مذهب  
المعتزلة ما كان فى مقدوره أن ينتشر انتشاراً واسعاً فى شمال إفريقية . وهذا  
المعنى الذى السابق فكرة خاطئة أنكرها جولدتسيهر نفسه من بعد إنكاراً  
خمينياً فى قوله : « إن المصادر العربية الخاصة بالإسلام فى شمال إفريقية تدلنا  
كثيراً على أن مذهب المعتزلة دخل هناك فى وقت مبكر جداً . . . هذا إلى

(١١) يظهر أن ابن الفقيه قل هذه الفقرة عن ابن خردادة ، كتاب « المسالك » طبع  
دى حويه ( سنة ١٨٨٩ ) ص ٨٨ ص ١٠ — ١١ ( ص ٦٤ من الترجمة ) .

(٢) مرسومة الآداب العليا وسفاس الجزائر ، « مجلة تاريخ الأديان » ( المجلد رقم ٥٢ )



أن لدينا الدليل المباشر على أن ابن الفقيه في هاتين الفقرتين يقصد المعتزلة المتكلمين بالذات . فهناك من المصادر الأخرى ما يدنا على أن بلاد طنجة وما حول تاهرت في بلاد الجزائر كذلك كان فيها في القرن الثاني جماعات قوية من البربر أغلبهم زائنية كانوا واصلية<sup>(١)</sup> أى من أتباع مدرسة واصل ابن عطاء في الاعتزال . وأخبار الإباضية تتحدث ضويلا عما كان بين الواصلية حول تاهرت وبين الأمير الثاني من أمراء الدولة الزائنية ( أى عبد الوهاب أبو الوارث الذي حكم بين سنة ١٧٠ إلى ٢٠٠ تقريباً ) من منازعات . ويبدو لهذه الأخبار أن تتحدث عن المساعدة الجدية التي قدمها أهل جبل نفوسة ( في طرابلس ) لعبد الوهاب راجع كتاب السير<sup>(٢)</sup> لأبي العباس أحمد الشماخي ، طبعة القاهرة ( سنة ١٣٠١ ) ص ١٥٥ - ١٥٧ ، وكتاب الأزهار الرياضية في أتمه وملوك الإباضية . سليمان بن عبد الله الباروني طبعة القاهرة [ سنة ١٣٢٥ ] ص ١١٦ - ١٢٨ . وقد أورد ابن الصغير المالكي في تاريخه القديم ( طبع مونتيسكي في أعمال المرحوم الرابع عشر

== سنة ١٩٠٠ م ٢٢٢ = ص ١٢ من نسخة المخطوط *L'Ecole supérieure des Lettres et les*  
*Médéas d'Alger*

أطن أن أول من أتى بمذهب المعتزلة في أفريقيا كانوا الأدارسة الذين استعاروا كمال الفقه كثيراً من مقالات المعتزلة . راجع كذلك الفقرة المذكورة أعلاه ابن الفقيه حيث يذكر أن لإدريس بن إدريس كان الحاكم الإدريسي الثاني الذي حكم بين سنة ١٧٧ وسنة ٢١٣ م وعلى ذلك تكون مراكز انتشاره في أفريقيا . ويمكن الحصول على معلومات خاصة بانتشار مذهب المعتزلة في تونس من كتاب « معالم الإيمان » لابن أبي ( الطوبوع في تونس سنة ١٢٢٠ [ - سنة ١٣٢٥ ] . - وفي ليبيا دخل مذهب المعتزلة من الشرق مباشرة في منتصف القرن الثالث . راجع كتاب ميجيل أمين عن « ابن مسرة ومدرسته » ، مدريد سنة ١٩١٤ م ص ٢١ إلى ص ٢٢ ، ص ١٣٧ إلى ص ١٤١ من *M. Asin, Al-Andalus* ، *su escuela* ( حيث يحدّد أن يضاف إلى الأسماء الواردة أبو يوسف - لابن يزيد . كما يقين من كتاب « إرشاد الأنبياء » إياقوت . طبع مريجنوف ص ٦٦ م ٧٤ - ٧٥ ) .  
(١) ويقول البكري في كتابه « وصف أفريقيا شامية » الطبعة الثانية ، الجزائر سنة ١٩١١ م ٦٧ *Description de l'Afrique* عن الواصلية حول تاهرت كانوا موجودين أيضاً في القرن الخامس من الهجرة .

للمشترقين في مدينة الجزائر ، القسم الثالث ص ٤٤ — ٤٥ من النص  
وص ١٠٩ من الترجمة ( ذكر مناظرة بين معتزلى وإباضى جرت في مكان غير  
بعيد من تاهرت أيام حكم أبي اليقظان ، أحد الرستميين ( حوالى سنة ٢٤٠ —  
سنة ٢٨١ هـ ) بصدد ( كما يظهر ) أعمال العبد : مختار هو فيها أم غير مختار .  
وعن كتاب ابن الصغير نقل البرادى في كتابه « الجواهر » طبعة القاهرة  
سنة ١٣٠٢ ( لا سنة ١٣٠٦ كما ذكرت ) دائرة المعارف الإسلامية ،  
ج ١ ص ٦٨٣ ب ) ص ١٧٩ — ١٨٠ ثم سليمان البارونى أحد المعاصرين في  
كتاب « الأزهار » ص ٢٤٣ .

## ب — اسم القدرية

كيف ولماذا سمي القائلون بحرية الإرادة والاختيار من المسلمين قدرية ،  
مع أن هذا الاسم يبدو أن معناه العكس تماماً ، أى « القائلون بمذهب القدر  
والجبر » ؟ .

اعتاد المؤلفون العرب أن يحموا على هذا السؤال بأشتقاق من قيل  
الاشتقاق عن التند ، فيقولون إنهم سموا القدرية لأنهم أنكروا القدر أو  
على إنكارهم القدر ، ولقد شعر الناس بما بين الاسم والمسمى من تناقض  
في العصور المتأخرة حتى قال أحد القدرية : « إن من يقول بالقدر خيره  
وشره من الله ، أولى باسم القدرية منا » (١) .

(١) « شرح موقف الإمامي » لمرحاني ، طبعة القاهرة سنة ١٩٣٢ ( — سنة ١٣٢٧ )  
ج ٨ ص ٣٧٨ ، لمرحاني منبع كبير ص ٢٩ — نظر الأخير : « جامع الأصول في  
أحاديث الرسول » محمد الدين بن الأثير الحزري ( المتوفى سنة ٦٠٦ هـ ) ( أورده دى فليجر  
في « كتاب القدر » مواد لدراسة مذهب الجبر في الكلام الإسلامي » ، إيدن سنة ١٩٠٣  
*Kilob al Qadr, Malicieux pour servir à l'étude de la doctrine de la prédestination*  
*dans la théologie musulmane* ص ١١٦ من الترجمة ص ٢٠٩ من النص ) ؟ جولدسيهر ، في  
تاريخه كتاب دى منيجر في « مجلة الجمعية الشرقية » الأناضول ، ع ٥٧ سنة ١٩٠٤ ، ص ٣٩٦ .

ونقرأ في المواقف <sup>(١)</sup> لعنيد الدين الإيجي ( المتوفى سنة ٥٧٥٦ هـ =  
سنة ١٣٥٥ م ) أن المعتزلة سُموا أيضاً بالقدرية ، لإِسنادهم أفعال العباد إلى  
قدرتهم ، وإنكارهم القدر فيها . . والجزء الأول من هذه العبارة يقصد به  
تفسير مضمون مذهب القدرية ، بينما الجزء الثاني يعطى اشتقاق لفظ «قدرية» <sup>(٢)</sup> ،  
وهذه الفقرة أساء فهمها بوكوك وأغفل الجزء الثاني منها . ولذلك نراه في  
كتابه ، نموذج لتاريخ العرب ، المطبوع بأكسفورد سنة ١٩٥٠ ص ٢٣٨ =  
ص ٢٣٩ من طبعة سنة ١٨٠٦ *Specimen Historiae Arabum* يقول  
« فإذا سُمي المعتزلة باسم القدرية فذلك للمقدرة التي يقولون بوجودها في العباد .  
فيظهر أن اشتقاق هذا الاسم أتى من « إسنادهم أفعال العباد إلى قدرتهم » كما  
يقول « صاحب المواقف » .

هذا الخطأ الذي وقع فيه بوكوك أضل كثيراً من المستشرقين المتأخرين  
فبيل Sale في مقدمته لترجمة القرآن ( لندن سنة ١٧٣٤ ، قسم ٨ ) يقول اعتقاداً  
على بوكوك : « ومن هنا سُموا بالقدرية ، لأنهم أنكروا القدر ، أي قضاء الله ،  
بيد أن هناك أناساً آخرين رأوا أنه من غير الصحيح أن يتنافى إلى فرقة من  
الفرق اسم مأخوذ من مذهب تعاربه . فظنوا أن هذا الاسم مأخوذ من القدر  
أي القدرة ، لأنهم يثبتون للإنسان قدرة على خلق أفعاله . . وجاء موثلك ،  
معتمداً بدوره على بوكوك وسيل ، فذهب هو الآخر في كتابه « أمشاج من  
الفلسفة اليهودية والعربية » المطبوع بباريس سنة ١٨٥٩ ص ٣١٠ ، تعليق  
رقم ١ ، إلى أن القول الأكثر احتمالاً هو أن القدرية اتخذوا اسمهم  
« من أنهم أنكروا الجبر وأضافوا إلى الإنسان قدرة أو قدراً على فعل

(١) الطبعة المذكورة سابقاً مع شرح المرحوم ج ٨ ص ٣٧٧ .

(٢) راجع « جامع الأصول » المذكور آنفاً ( في دي زيجر ) حيث يقول : « وسُموا  
بذلك لأنهم آمنوا بالبعد فدرجة توجد الفعل بافرادها واستقلالها دون الله تعالى » ونقرأ أن  
تكون الأشياء بقدر الله وقضائه « ( سوا ) تتعلق بقوله ( لأنهم ) « ولكن دي زيجر في  
ترجمته قد وقع في خطأ مماثل لخطأ بوكوك « فترحم على اعتبار أن سد « مثال » وقف تام .

الخبر وأشر . - ولعل شبلدز قد خدع هو الآخر بعبارة . قال  
بالقدر . المستعملة في بعض المصادر بصدد الكلام عن القدرية . فصرح  
تصريحاً خاصاً بأن لفظ . قدر . لا تعني قضاء الله الأبدى فحسب ، بل تعني  
أيضاً ، على طريقة الـ «يلاجين» (١) أن للعباد قدرة وإرادة حرة يستطيعون  
بواسطة أن يتأولوا بها على حسب أفعالهم السعادة أو العذاب في الدار الآخرة .  
وبهذا المعنى الأخير خاصة يستعمل لفظ قدر في علم الكلام والفلسفة عند  
المسلمين ، ومن هنا سمى أنصار مذهب الاختيار قدرية .

هذه اللمحة القاطعة . وتلك التأكيدات الحاسمة الصادرة عن الهوى ، قد  
بدل منها أشياء من بعد بطريقتة أقرب إلى العقل في كتابه عن « المعتزلة »  
ص ٢٧ - ٢٨ : فهو يحاول أن يجد تفسيراً بارعاً شون أن يعني حتى يذكر  
آراء من سبقه . فقال إن لفظ قدر وحده معناه « القضاء بأمر من الأمور »  
فحسب . ولم يكن حينئذ الجدال بين المسلمين حول الجبر والاختيار أمكن  
أن يستعمل هذا اللفظ لقضاء الإنسان كما يقضاه الله . . فالذهب الجديد ثبت  
للعباد في أفعاله قدرة وقضاء هو الآخر وأن القدر ( بمعناه العام ) يشترك  
فيه بحق الله والإنسان وهما تقضتا الابتداء . . حتى أن الناحية الجديدة المميزة  
للذهب الجديد . كانت أنهم رأوا أنه حين الكلام عن القدر وحده كانت  
العناية موجهة إلى قدرة الإنسان ونصيبه من القدر . ومن هنا هذا الرأي  
الجديد غير المألوف . وعلى ذلك فإن قولهم : « وقال القدر (٢) معناه : قال

(١) هذه فرقة من الشيعة تذكر نظرية الخليفة الأولى . وتقول بأن قوى الإنسان الطبيعية  
تكون لبن المادة وهي تدعى «بني» مؤسسها بيلابوس . من إقليم برباطنة في غرب فرنسا ، وكان  
يعيش في القرن الخامس .

(٢) أورد المؤلف شواهد من ابن قتيبة ص ٢٣٠ س ٢ من أسفل وس ٢٤٣ س ٤  
من أسفل ، وس ٢٢٥ س ١٣ ، وس ٢٥٦ س ١١ . هذه الشواهد هي على التوالي :  
« وكان يقول بالقدر » : « وكان يرى رأى القدر » : « وكان تكلم في شيء من القدر » .  
ويرى القدر » : « ويرى بالقدر ( هكذا ) » . والكلام هنا دائماً عن القدرية .

بقدره الإنسان واختياره ، ومن هنا جاء اسم القدرية .  
 فإذا كنا نجد في الكتب المتأخرة مثل كتب دى فليجر<sup>(١)</sup> وألرش<sup>(٢)</sup>  
 التأكيد والقطع بأن القدرية أخذوا اسمهم من لفظ قدر ، لا بمعنى القضاء  
 السابق وإنما بمعنى « قدرة الإنسان » ( كما يقول دى فيجر ) أو « حرية  
 الإرادة والاختيار » ( كما يقول ألرش ) - فمن المحتمل أن يكون ذلك بتأثير  
 اشبلدرز<sup>(٣)</sup> أو اشتيز . وهكذا يؤكد مكندولف في كتابه « تطور علم الكلام  
 عند المسلمين » لندن سنة ١٩٠٣ *Development of Muslim Theology*  
 ص ١٢٨ ، والظاهر أنه يجرى في أثر سيل Sale ، بأن القدرية أخذت اسمها  
 من قولها بأن للإنسان قدراً أو قدرة على أفعاله . . وحديثاً أشار هـ . جالان  
 في كتابه عن « المعتزلة » ص ٣٤ - ٣٥ إلى ما أوردهنا سابقاً من كلام  
 مولك موافقاً عليه .

ومن العيب أن نقف لبيان ما لهذه التفسيرات من قيمة ضئيلة . فهي  
 تصطدم من بين ما به تصطدم . بحقيقة لم يعن بها الباحثون في المسائل الإسلامية  
 حتى الآن عناية كافية : تلك هي أن المسائل الكلامية في القرنين الأول والثاني  
 للهجرة نشأت كلها تقريباً عن اختلافات في تفسير عبارات وألفاظ وردت  
 في القرآن ، ومن هذه الألفاظ القرآنية اشتقت دائماً تقريباً المصطلحات الفنية  
 المتعلقة بهذه المسائل . ولفظ « قدر » ذو أصل قرآني واضح لا سبيل لتكرانه  
 ولكنها في القرآن إذا كانت بمعنى « قضاء » و « قدرة » لا تنطبق إلا على الله .  
 لا على العبد مطلقاً .

أما جولة تسيير فيرجع بعض الرجوع إلى الرواية العربية الشائعة ، في

(١) الكتاب السابق الذكر ص ٨٢ .

(٢) « مذهب الجبر في الإسلام والمسيحية » ، طبعة جيتزولو سنة ١٩١٢ ص ٢٤

*Die Vorherbestimmungslehre im Islam und Christentum, Gütersloh.*

(٣) في كتابه « بحث في التأسيس الفلسفية عند العرب » باريس سنة ١٨٤٢ ص ١٩٢

تعليق رقم ١ *Essai sur les fautes philosophiques chez les Arabes*

كتابه « محاضرات في الإسلام » (سنة ١٩١٠) ص ٩٥ حيث يقول : « سموا كذلك من قبيل الاشتقاق من العدد — لأنهم حددوا من القدر ( قضاء الله السابق ) فسموا قدرية ، بينما هم يشوقهم أن يسموا خصوصهم باسم أهل الجبر ( أى القدر الأعلى ) . »

ومع ذلك فإن هذا التفسير غير مقنع بسبب ما فيه من تعسف .  
وعندى أن هاربروكر<sup>(١)</sup> كان أقرب إلى الصواب فيما افترضه من أن القدرية سموا هكذا لأنهم اتخذوا من القدر أولاً وبالذات موضوعاً لبحثهم ودراساتهم ، « ظهر هذا الافتراض سنة ١٨٥١ ، وقد أغفله المتأخرون من الباحثين إغفالا تاماً . »

والواقع أنه من المحتمل أن يرجع أصل هذا الاسم إلى نقص علم الكلام ولغة الكلام والسياسة عند العرب في الفترة ما بين سنة ٥٠ هـ وسنة ٧٠ هـ تلك الفترة التي فيها بدأ القدرية يظهرون في الشام . وكانت أولى المسائل الخطيرة التي ثارت حولها الجدل بين المسلمين جدلاً عنيفاً يستدعى النظر والفكر هي مسألة هل القرآن ، مع ما فيه من آيات متشابهات أو متعارضة ، يقول بالقضاء والقدر السابق أو بحرية الإرادة والاختيار ؟ فبينما كان أهل السنة والجمهورية يعتقدون دون بحث ولا نظر أن القدر في القرآن مقصود به قضاء الله السابق كان بعض المتكلمين الأولين قد بدأوا تحت تأثير اللاهوت المسيحي في الشرق بطريقة غير مباشرة<sup>(٢)</sup> يبحثون هذا القدر ، ويحاولون أن يفسروه بمعنى يوافق

١٩١ في « مرجع الكتاب المثل والنحل في سائر » طبعة هـ سنة ١٨٥٠ — سنة ١٨٥١

ج ٢ ص ٢٨٧ *Abu'l-Path Muh ammad asch. Schahrastāni's Religionsparthoien and Philosophen, Schulen, übersetzt von Th. Haas brücker,*

(٢) كما نرى إلى ذلك نوى كرمي في كتابه عن « التفارقات الحضارية على نيلاد الإسلام »

ص ٦ ، ص ٧ — ٨ ، طبعة ليدنك سنة ١٨٧٣ *Culturgeschichte*

*Streifzüge auf dem Gebiete des Islams* وكما أتيت الآن بكر في مقاله عن « مناظرات

التصاوي وتكوين المفاهيم الإسلامية » المنشور في مجلة الأثوريات ، مجلد ٢٦ سنة ١٩١٢

ص ١٨٣ — ١٨٦ .

اختيار الإنسان وحرية في أفعاله حتى يمكن تبرير وجود الثواب والعقاب في الدار الآخرة تبريراً تاماً . ولما كانوا أول من تناظر في مسألة القدر بشكل مستفيض ( وهي مسألة اعتبرها الآخرون قد حلها القرآن فلا وجود لها ) ، فإن معاصريهم سموهم القدرية . ولم يقصد بهذا الاسم الوقوف موقفاً موافقاً أو مخالفاً لحرية الإرادة والاختيار ، ولكن قصد به التعبير عن هذه الحقيقة ، حقيقة إغارة أهمية عظمى وتوجيه العناية كلها لمسألة القدر . ثم لما كان أول من اشتغلوا بهذه المسألة من القائلين بذهب حرية الإرادة والاختيار . فإن اسم « قدرى » أصبح بعد زمن قليل مرادفاً لمن يقول بالاختيار وقدرة العبد على أفعاله <sup>(١)</sup> . وفي هذا ما فيه من التعارض مع الاشتقاق ، ومع ما كان يمكن أن يكون عليه الاستعمال اللغوي فيها بعد .

واحتمال هذا الفرض يبدو بشكل أوضح إذا ما نظرنا إلى أنه حوالى هذا العصر تقريباً ، أعني في منتصف القرن الحادى عشر تقريباً ، نشأت تسمية أخرى لفرقة سياسية دينية يدعى أنها تتعارض كل التعارض مع معناها اللغوي الحقيقى . فمعروف لدى الجميع أن حزب الخوارج كان يتكون من الذين رفضوا التحكيم باعتباره مخالفاً لما أمر به القرآن . والآن فإن من بين الأسماء القديمة للخوارج اسم المحكمّة ، وهو اسم يدل من حيث الاستعمال اللغوي الصحيح على « المؤيدين لفكرة التحكيم » ، فليس من شك إذاً فى أننا هنا يازاء نفس الظاهرة اللغوية التى أعتمد أنها حدثت للفظ « قدرى » . أعنى أن اسم المحكمّة أطلق على هؤلاء الذين علقوا أهمية كبرى على مسألة التحكيم وجعلوها مركزاً نارت حوله تأثيرتهم ، بخلاف غيرهم من المسلمين . فهذا اللفظ لا يدل إذاً بنفسه على موقف موافق أو موقف معارض .

(١) من بقايا هذه الظاهرة اللغوية وانفس في كلمة الاصطلاحية فى أول عودها عبارة « قال بالقدر » ( أى بحرية لإرادة والاختيار ) التى بقيت عدة قرون في اللغة . فمثلاً نراها في كتاب « إنباط الحق على الخلق » لمحمد بن الرضى اليماني ، مطبعة القاهرة سنة ١٣١٧ من ٣١٦ س ٦ من أسفل ، أى في أوائل القرن الثامن الهجرى .

فلما انقضى القرن الأول وسارت لغة الكلام في طريق الكمال ، لم يعد هناك تسميات جديدة اختيرت بنفس الطريقة البسيطة الساذجة ، كما هي الحال في اسمي القدرية والمحكمة .

## ح - الصلة بين مذهب المعتزلة ومذهب الإباضية

### المقيمين في أفريقيا الشمالية

لاحظ جولد تسيهر في الموضوع المذكور آنفاً ( . مجلة تاريخ الأديان ، المجلد رقم ٥٢ سنة ١٩٠٥ ص ٢٣٢ ) أن رسالة ، العقيدة الإباضية ، لعمر بن جميع<sup>(١)</sup> التي نشرها موتيلنسكي<sup>(٢)</sup> ، تضمنت أقوال ذات طابع معتزلي واضح ، . ويورد شاهداً على ذلك المسائل الآتية :

- ( ١ ) القرآن مخلوق . ( ٢ ) ليس من الممكن رؤية الله في الآخرة .
- ( ٣ ) تأويل بعض مسائل الحياة الأخرى تأويلاً مجازياً ( الميزان والصراط )
- ( ٤ ) كل تشبيه ظاهر . وبخاصة استواء الله على العرش ، يجب تأويله تأويلاً مجازياً .

ولكن الاتفاق بين مذهب المعتزلة ومذهب الإباضية في شمال أفريقيا يذهب إلى حد أبعد مما ذهب إليه جولد تسيهر ، فكل المذاهب على اتفاق فيما بينهما وبين بعض . واختلاف مع أهل السنة ، على المسائل الآتية كذلك :

(١) اسمه هكذا في كتاب «سير» الشماخي . طبعة القاهرة بدون تاريخ (سنة ١٣٠٦)  
ص ٥٦١ ( وهو يقول عن عقيدته ص ٥٦٣ : « وهي اعتقاد أهل حربة وغيرهم غير نفوسة في ابتداء العتبية » ) وفي كتاب موتيلنسكي . وفي طبعة القاهرة المشكولة سنة ١٣٠٤ يسمى عمر ( مشكولاً ) بدلاً من عمرو — وقد عاش في القرن التاسع الهجري .  
(٢) «عقيدة الإباضية» في مجموعة مباحث ومسوح نشرها أستاذة مدرسة الآداب العليا والمدارس احتفالاً بالثلاثين الرابع عشر للمقترفين ( الجزائر سنة ١٩٠٥ ) من ص ٥٠٥ إلى ص ٥٤٥ A. de C. Motylinski, L' esquisse des Abadhites (Recueil de mémoires et de textes publiés en l'honneur du XIV e Congrès des Orientalistes par les professeurs de l'École supérieure des Lettres et des Médiersas,



(٥) الله لا ينفر السكيات لم تركيها إلا إذا تابوا قبل الموت .  
 (٦) عذاب النار أبدى حتى لم تركب الذنب من المسلمين . وهو إذا مات دون أن يتوب لا تنفع له شفاعة الملائكة أو الرسل أو الأولياء<sup>(١)</sup> .  
 ومن الجدير بالملاحظة أن أبدية العذاب بالنسبة للناس المذنب تقرر بنفس السبب الذي ساقه المعتزلة ( راجع قبل ص ١٨٢ ) وهو أن الله صادق في وعده ووعيدته الواردين في القرآن . ففي كتاب « أصول الديانات » للشيخ عامر بن علي الشماخي<sup>(٢)</sup> وهو عمدة كتب الإباضية في جبل نفوسه يقول المؤلف : « وندى بأن الله صادق في وعده ووعيدته »<sup>(٣)</sup> كذلك يفصل عبد العزيز بن إبراهيم المصعب<sup>(٤)</sup> القول في هذا فيقول : « باعتقادنا وقولنا إنه ( أي الله ) يفعل في أهل الشرك والعصيان يوم القيامة ما أخبر في الدنيا ( بالقرآن ) بفعله فيهم فيه . ويكون ما قضى به في ذلك الوعيد من أنواع العذاب حقاً ، وبأنه لا يخلفه كما لا يخلف وعده للؤمنين بالخيرات وبدوام أصحاب النار والهوان فيهما ، وعدم خروجهم منهما بوجه ما لنحو

(١) هذه الشفاعة مقبولة عند بعض المؤلفين على أقل تقدير . واسكننا من أجل الذنب الثابت فحسب . وفي هذه الحالة بينما ليست المدعى لا قضى به الله وإنما زيادة له في الثواب وأشريف في المنازل . راجع كتاب « قاطر الخيرات » لإسماعيل بن موسى الجبلي ، طبعة القاهرة سنة ١٣٠٧ ج ١ ص ٢٤٨ ( توفي المؤلف سنة ٧٥٠ هـ في جريه ) راجع كتاب « السير » للشماخي ص ٥٥٦ - ٥٥٩ .

(٢) كتبه أبو ساكن ، عاش في القرن الثامن الهجري . راجع « السير » للشماخي ص ٥٥٩ - ٥٦١ فإنه يقول عنه : « وهو اعتقاد أهل الترتب في وقتنا ، خصوصاً نفوسه » أما الآن فإن أهل نفوسه يسوغونه الشيخ عامر وحسب .

(٣) « طبع مع شرح عمر بن زهران الثلاثي » ( ألف سنة ١١٧٩ هـ ) طبع حيدر في القاهرة سنة ١٣٠٤ ص ١١٣ - ١١٤ .

(٤) « شرح على القعيدة النونية المبدأ بالنور » طبعة القاهرة سنة ١٣٠٦ ص ٢٧٥ .  
 واد توفي المؤلف سنة ١٢٢٣ هـ ( سنة ١٨٠٨ م ) . راجع دائرة المعارف الإسلامية ج ١ ص ٣٥ ( وفيها أغفل اسمه الرئيسي ، وهو « المصعب » ) . ومؤلف القعيدة الشروحة هو أبو نصر فتح بن نوح اللوشاني ، الذي عاش في نهاية القرن السادس وأوائل القرن السابع الهجري ( راجع « السير » للشماخي ص ٥٤٨ - ٥٤٩ ) .

قوله تعالى « يلى من كسب سيئة . . . الآية (٧٥ : ٢) وقوله « يريدون أن يخرجوا من النار . . . الآية (٤١ : ٥) . » ويظهر أن هذا الاستدلال يرجع إلى مؤسس الإباضية نفسه ، عبد الله بن إياض التميمي الذي ولد في خلافة معاوية الأول ( من سنة ٤١ إلى سنة ٥٦٠ = ٦٦١ - سنة ٦٨٠ م ) وكتب في خلافة عبد الملك ( من سنة ٦٥ إلى سنة ٨٦ = سنة ٦٨٥ - سنة ٧٠٥ م ) والواقع أن كتاب « العقيدة » المنسوب إليه ، وهو الذي ترجمه سخاوي في MSOS, Westas St. 11, 1899 يقول إن الله لا يخلف وعده ولا يدع وعيده يذهب سدى . ومن الواضح أن هذا يشير إلى مسألة أبدية العذاب في النار .

( ٧ ) صفات الله ليست زائدة على ذات الله ، وليكنها ، عين ذاته بمعنى أن الثمرات المترتبة على تلك الصفات عند الأشاعرة يكنى عندنا في وجودها الذات المقدسة ، ولا حاجة إلى دعوى معان زائدة عليها ، قائمة بها ، توجد بها تلك الثمرات . فوجود ذاته تعالى كاف في انكشاف جميع المعلومات الله ، ولا حاجة إلى دعوى صفة أزلية ، قائمة به ، تنكشف بها المعلومات ، ممارة بالعلم ، كما يقول الأشعري وأصحابه . وكاف في التأثير في جميع المقدورات . ولا حاجة إلى دعوى صفة أزلية قائمة بذاته تعالى ، يتأق بها إيجاد كل ممكن على وفق الإرادة ، ممارة بالقدرة كما يقولون (١) الخ . . ويستمر المصنف في نقد الصفات عند الأشاعرة ، حتى ينتهي إلى أن يقول ( ص ١٠٥ س ١٠ - ١١ ) : « فبى عندنا وعند المعتزلة صفات اعتبارية لا وجود لها خارجاً عن الأذهان . »

وخلق بنا أن نلاحظ أيضاً أن كتاب الشيخ عامر المذكور ، والذي يقصد به مؤلفه أن يتكلم عن الأصول التسعة التي كان عليها الخلاف بين

(١) « شرح التوبة » لعبد العزيز المصري ص ١٠٤ - ١٠٥ . راجع كذلك كتاب

« المناظر » لمجيب الله ص ١٠٣ - ١٠٤ .

المسلمين ، يستعرض هذه الأصول على النحو التالي : ( ١ ) التوحيد ( ٢ ) العدل ( ٣ ) القدر ، الخ . وهو في الفصل الخاص بالعدل يتحدث عن مسألة أفعال العبد وقدرته المحدودة قليلاً أو كثيراً . وترتيب المسائل على هذا النحو ترتيب معتزلي بحث لا نظير له في كتب الأشاعرة ، ولكنه موجود لدى مؤلفي الشيعة الذين أخذوا عن المعتزلة الكثير من مقالاتهم . كما نيسه إلى ذلك جولد تسيهر (١) .

إلا أن هناك مسألتين اختلف فيهما مذهب الإباضية في شمال أفريقيا عن مذهب المعتزلة ، أولاهما بالضرورة هي تلك المتعلقة بالطريقة التي يعتبر بها مرتكب الكبائر : وإلا كان على الإباضية . وهم خوارج ، أن ينكروا أصلهم إنكاراً تاماً إن شاموا أن يعتبروا مرتكب الكبيرة المسلم مؤمناً كما فعل أهل السنة والجماعة . أو إن قالوا بالمذهب القائل بأن مرتكب الكبيرة لا هو مؤمن ولا كافر بل هو في منزلة بين المنزلتين كما يقول المعتزلة . ولهذا فإن الشيخ عامر يقول في ص ١٢٠ : « ندين بأن لا منزلة بين منزلة الإيمان ومنزلة الكفر » (٢) . والمسألة الأخرى التي كانت موضوع الخلاف بينهما هي مسألة القدر وحرية العبد في أفعاله . فالمعتزلة يقطعون بحرية العبد . بينما يقول الإباضية في شمال أفريقيا بالحرية المحدودة في صورة « الكسب » أو الاكتساب عند الأشاعرة . ويؤكدون المبدأ القائل « بأن الله خالق أفعال العباد ومحدثها ومديرها » (٣) . ومع ذلك فإن هناك خلافاً في مذهب الكسب

(١) « محاضرات في الإسلام » طبعة هيدلبرج سنة ١٩١٠ ص ٢٣٤ — ٢٣٦ هذا إلى أن هذه المسألة قد اتجه إليها من قبل ج . فان فونن في مقاله « بين تاريخ المسيحيين المنشور » بمجلة الجمعية الشرقية الألمانية » مجلد ٢٢ ( سنة ١٨٩٨ ) ص ٢١٥ . وس ٢١٦ تطبق ٢ .

(٢) راجع كذلك « شرح التوبة » للصفي ص ٣٢٢ وما يليها ، وأولى مؤلف إباضى آخر . والكبيرة تعتبر « كفر حمة » أو كما تقول الإباضية غالباً « غفاق » . وليست « شركاً » راجع قبل ص ١٨٠ تطبق ٣ .

(٣) راجع المناظرة المذكورة آنفاً ص ١٢٦ .

هذا بين إباحية جبل نفوسة<sup>(١)</sup> وبين الآخرين، ولكنه خلاف ضئيل تعرض له عمر الثلاثي في شرحه على عامر ص ٩٨ حيث قال : « بل لهم ( أى العباد ) فيها ( أى الأفعال ) اختيار وكسب . كما هو مختار أهل المغرب من أصحابنا رحمهم الله تعالى . والذي عليه أهل الجبل ( جبل نفوسة ) رحمهم الله تعالى أن الله جبل وطبع عبادة على فعل ما علم حصوله منهم قبل أن يخلقهم . كما قال ابن عباس<sup>(٢)</sup> رضى الله عنهما . فهم متقادون لفعل ما علم الله حصوله منهم وما شئوا على ما في كتابه . لا يـ... منهم خلاف ما علم الله صدوره منهم . وهذا هو الحق الذي عليه مشايخ... والذى عليه أهل المغرب من أصحابنا رحمهم الله هو هذا أيضاً . إلا أنهم أثبتوا للعباد الاختيار . ونفوا عنهم الجبيل . ولعل هذا هو المقصود للبصيف عفا الله عنه<sup>(٣)</sup> . فالأولى على هذا أن يقول « لم يجبلوا عليها » بدل قوله « ولم يضطروا إليها » فكان الجزء الأكبر من مذهب الإباضية في شمال إفريقيا إذا معتزلي : فهل هم أخذوه وهم في الشرق من قبل أن ينزحوا إلى بلاد المغرب ؟ أم هم

(١) وم جيماء مع من الإباضية الوهية في حوالى منتصف القرن السادس الهجرى أو ذلك بفضل أبي يحيى زكريا بن إبراهيم بن زكريا البارونى . قال الشافعى في كتاب « السير » ( ص ٤٦ ) : « وفى أيامه رجعت بتوينون وكسكة وبابل وناكبال إلى مذهب الوهية » وكانت قبل ذلك متساوية وحشية [ هكذا فى أصل المؤلف البحث ولعل الصواب حسنية ] وخليفة ، أنبا حلف بن السمع : أى بعضهم حسنية أنبا أحمد بن الحسين الإباضى . بعضهم متساوية ، أنبا عبد الله بن يزيد الإباضى . وأخذوا الفقه بقول ابن عبد العزيز وأبى المورج وحاتم بن منصور وشبيب بن المرف - والمسمى أيضاً وهى « كما صرح هو بذلك فى « شرح التوبة » ص ٥٠٢ س . عن نفسه وعن المؤلف القى شرحه ( الطريقة الوهية الإباضية ) .

(٢) رفع عبد الله بن إباح جزءاً كبيراً من تلاميذ إلى عبد الله بن عباس ابن عم النبي والمتوفى سنة ٦٨ هـ . راجع سقاوى فى « مراسلات معهد اللغات الشرقية » MSOS « دراسات عن آسيا الغربية » ، المجلد رقم ٢ سنة ١٨٩٩ ص ٦٢ . وانظر مناقب ابن عباس فى كتاب « الجواهر » لبرادى « طبعة القاهرة سنة ١٣٠٢ ص ١٥١ - ١٥٢ .

(٣) النسي فى كتاب عامر هكذا : « وتدين بأن أفعال الباطن اكتسبوها وعملوها » ولم يجبروا عليها ولا يضطروا إليها .

تقبلوه في شمال إفريقيا تحت تأثير اتصالهم بالادارسة من الشيعة ، وبمعتزلة إقليم طنجة القديم<sup>(١)</sup> ، مدفوعين بعاطفة رد الفعل ضد أهل السنة ؟ أم أن إباضية المغرب أضافوا من بعد في إفريقية عناصر معتزلية جديدة إلى ما كان في الأصل مشتركاً بين المعتزلة وإباضية الشرق ؟ أو أن مذهب الإباضية في الشرق سار ومذهب إباضية المغرب بخطى واحدة متساوية تحت تأثير معتزلي ؟

إن محاولة الإجابة على هذه الأسئلة محاولة سابقة لأوانها ، فإن ما لدينا من معلومات عن مذهب الإباضية الأوكل في الأجزاء الشرقية من بلاد الخلافة أو مذهب الإباضية القدماء والمحدثين في بلاد العرب وفي زنجبار<sup>(٢)</sup> ، قليلة قلة لا تمكننا من أن نبين على وجه التحديد هل كان هناك اتفاق بين هؤلاء وهؤلاء في تلك المسائل الخاصة السابقة الذكر . كما أنه ليس لدينا من المصادر

(١) انظر قبل من ١٩٦ — ١٩٨ .

(٢) يمكن أن نستخلص من الطبعة الإلمانية في عمان التي ترجمها *Ueber die religiösen Anschauungen der Ibaditischen Muhammedaner in Oman und Ostafrika*, MSOS, *Wörterb. St.*, 11, 1899, p. 62-80 وهو كذلك وحيدة ، نقول باستعانة رؤية الله في الآخرة وبشي كل تشبيه وبأبديه عذاب النار حتى بالسب إلى السلم المذهب ، كما يمكن استخلاص مذهب مماثل في صورته العامة من مذهب الكعب عند الأشعرية<sup>(٣)</sup> من ١١٦٩ ولكن ليس لدينا معلومات عن المسائل الأخرى مثل مسألة خلق القرآن ومسألة الصفات . ولقد وجدت في كتاب ألفه حديثاً أحد إباضية عمان وهو كتاب «درجۃ الأنوار شرح أنوار العقول في التوحيد» لأبي محمد عبد الله بن حميد (٢٢) السامري ، طبعة القاهرة بدون تاريخ [ جد سنة ١٣١٧ ] ( على هامش « شرح ملحة النفس على الألفية » المؤلف نفسه ) أقول قد وجدت في الجزء الأول من ١٣٩ — ١٤٦ من الكتاب أن المؤلف يقول بمذهب الأشعرية في الاكتساب وفي ج ١ من ٨٦ — ٨٩ القول بأن الصفات الذاتية هي عين الذات . ولكني لم أجد أدنى إشارة إلى مسألة خلق القرآن — وفي زمن ابن حزم . أي في القرن الرابع للهجرة . كان جزء كبير من الحوار ( على خلاف غيرهم الفاشلين بحرية الإرادة ) قد اتخذ من قبل مذهب الأشعرية في الاكتساب : راجع ابن حزم ، « الملل والنحل » ج ٣ من ٢٢ . ومن بين الإباضية في الشرق كان الحارثية قد « قالوا في باب القدر عقل قول المعتزلة » ( الفرق بين الفرق ) لعبد القاهر بن طاهر البغدادي ( من ٨٤ ) : راجع الصهرستاني من ١٠١ .

المطبوعة ما يسمح لنا بتعيين الزمن الذي فيه اتخذ الإباضية المغاربة أقوال المعتزلة المذكورة آنفاً. وكل ما نعرفه في يقين هو أن القول بأن القرآن مخلوق، قول قال به السلطان الرسمي ( تاهرت ) أفلح بن عبد الوهاب ( الذي حكم بين سنة ١٩٠ — سنة ٥٢٤ هـ ) كما يستنتج من ص ٥٤١ تعليق ١ من كتاب مونتيسكي. وأن مذهب الإباضية المغاربة كان قد تكون نهائياً في أوائل القرن السادس الهجري والثاني عشر الميلادي .

## ٥ - حول فكرة غريبة منسوبة إلى الجاحظ عن القرآن

في كتاب الملل والنحل ، حين تحدث الشهرستاني ( طبعة كيورتي سنة ١٨٤٢ - ١٨٤٦ ص ٥٣ س ٥ - ٧ ) عن الجاحظ المتوفى سنة ٥٤٨ هـ :  
« سنة ١١٥٣ - ١١٥٤ م ، قال من بين ما قاله :  
« وحكى ابن الروندي <sup>(١)</sup> عنه أن القرآن جسد <sup>(٢)</sup> يجوز أن يقلب <sup>(٣)</sup> »

(١) يكتب بعضهم اسماً هكذا : « الراوندي » . وقد توفي على الأرجح سنة ٢٩٨ هـ ( سنة ٩١٠ - سنة ٩١١ م ) كما يظهر من بحث هواسيا « حول كتاب الفهرست »  
« مجلة تليغا لمعرفة الشرق » WZKM المجلد الرابع سنة ١٨٩٠ ص ٢٢٣ - ص ٢٢٤  
وس ٢٢٩ - ٢٣٤ M. Th. Hartmann, Zum Kitab al-Fihrist وقد أشار جولدميهر إلى مصادر عربية أخرى في مقاله « نظام الصلاة في الإسلام » ( في : كتاب تذكاري لذكوري .  
كوفس ، برسلاو سنة ١٩٠٠ م ) Die Sabbathinstitution in Islam, in : Gedenkbuch zur Erinnerung an H. Kaufmann, Max Horten : Die philosophischen Systeme der spekulativen Theologen im Islam  
الفلسفية ، بون سنة ١٩١٧ ص ٣٥٠ - ص ٣٥٢  
(٢) يطابق لفظ « جسد » استعمال هنا « على جسم الملائكة والجن والشياطين والإنسان والميوهات بحسب .

(٣) في طبعة كيورتي : « قلب » وقد أشار فيشر Fleischer في تعليقاته على ترجمة هاربروكر ( الطائفة بمدينة حلب سنة ١٨٥٠ ، ١٨٥١ ج ٢ ص ٤٠٠ ) بوجود أن ينبغي بها « قلب » أو « قلب » ( كما هو لدى الإيجي ) . وقد احتفظت الطبعة المصرية بالنص صحيح : « قلب » ( القاهرة سنة ١٣١٢ - ١٣٢١ هـ بهامش كتاب ابن خزم ج ١ ص ٩٦ ) .

مرة رجلا ومرة حيوانا . وهذا مثل ما يحكى عن أبى بكر الأصم <sup>(١)</sup> أنه زعم أن القرآن جسم مخلوق <sup>(٢)</sup> ، وأنكر الأعراض <sup>(٣)</sup> أصلا ، وأنكر صفات البارى تعالى . .

ولكننا لا نجد هذا القول فى كتاب الفرق بين الفرق ، لعبد القاهر ابن طاهر البغدادى ( المتوفى سنة ٥٤٢٩ = سنة ١٠٣٧ - سنة ١٠٣٨ م ) وقد كنا ننتظر من المؤلف أن يورده بل إنا لا نجده كذلك فيما كتب للجاحظ من تراجم ، أمثال ما فى « معجم الأدباء » لياقوت ( طبعة مرجليوث المجلد السادس من ص ٥٦ إلى ص ٨٠ ) وابن خلكان ، وعلى العكس من ذلك نجده لدى عضد الدين الإيجى <sup>(٤)</sup> ( المتوفى سنة ٥٧٥٦ = سنة ١٣٥٥ م ) فى صورة مختلفة اختلافاً من شأنه أن يغير المعنى إلى حد بعيد .

• القرآن جسد <sup>(٥)</sup> ينقلب نارة رجلا ونارة امرأة . .

وعلى هذا النحو انتقل هذا القول من بعد إلى كتاب « التعريفات » <sup>(٦)</sup> للجرجاني ، وإلى « اكتشاف اصطلاحات الفنون » <sup>(٧)</sup> ، للتهانوى .  
ونمت نص آخر ، أقرب إلى رواية الشهرستانى ( ومن المحتمل جدا أن

(١) معتزل مشهور فى منتصف القرن الثالث ( منتصف القرن التاسع الميلادى ) ألّف تفسيراً للقرآن : « أظن » الشهرستانى ( طبعة طبعيل ص ٣٤ ص ٢ و ص ١٠٠ المطبع السابق على الأخير ) : « هورتن » الكائنات المذكور ، ص ٢٩٨ - ص ٢٩٩ .

(٢) هذا يستعمل لفظ « جسم » الذى يطلق على الكائنات الحية كما يطلق على الأجسام المادية وعلى الجسم الرياضى .

(٣) بالمعنى الأرسطائى والكلامى : فى مقابل ( جوهر )

(٤) المؤلف شرح الجرجاني « طبعة القاهرة سنة ١٣٢٥ - ١٣٢٧ ج ٨ ص ٣٨٤ ص ٢ ( طبعة سيراسن ، لينكس سنة ١٨٤٨ ، ص ٣٤٢ )

(٥) هنا يستعمل لفظ « جسم » راجع التذليل رقم ٢ فى الطبعة السابقة .

(٦) الجرجاني : « التعريفات » ، طبعة طبعيل ، لينكس سنة ١٨٤٥ ، ص ٧٦ تحت كلمة : الجاحظية .

(٧) « كتاب اصطلاحات الفنون » طبعة استانبول سنة ١٣١٧ - ١٣١٨ ج ١

يكون قد اعتمد عليه ) هو ما أورده المقرئ (١) ( المتوفى سنة ٨٤٥ هـ  
 = سنة ١٤٤٢ م ) من كلام لم يُسبَّح إليه حتى اليوم .  
 . وأن القرآن المنشزل . من قبيل الأجساد (٢) . ويمكن أن يصير مرة  
 رجلاً . ومرة حيواناً .

ولقد أخذ قول الجاحظ على الصورة التي ورد بها عند الشهرستاني  
 بوكوك سنة ١٦٥٠ ( في كتابه . نموذج لتاريخ العرب ، ص ٢٢٢ ) ثم  
 مرثسي سنة ١٦٩١ . ومن ذلك الحين أورده مؤلفون أوروبيون مراراً .  
 إلا أنه يلاحظ على هؤلاء المؤلفين شيان : أولاً أنهم يترجمون لفظ  
 « يجوز » التي ترجمتها بقولي « ammissibile » ( من الجائز ) بالألفاظ  
 الآتية « könne » « might » « possit » ( ومعناها : قد يكون ممكناً ) مما  
 يجعل المعنى مشتبهاً ؛ أو يغفلون هذا اللفظ . متفقين في ذلك ونص الإيجي  
 ( هوروفيس . مكدونلد . جالان . هورتن ) عما من شأنه أن يغير المعنى .  
 ثانياً أنهم ، اللهم إلا هورتن ، يغفلون من كلام الشهرستاني الجزء المتعلق  
 بأبي بكر الأصم ، ومن هنا كان النقص في نقطة بدتهم الكشف عن معنى  
 أقوال الجاحظ الغريبة هاتيك .

وأول محاولة بذلت في هذا السبيل . تلك المحاولة التي قام بها سيل  
 سنة ١٧٣٤ حين قال قرب نهاية القسم الثالث من مقدمته المشهورة لترجمة  
 القرآن : « وقد اعتاد ( الجاحظ ) أن يقول إن القرآن جسم ينقلب تارة رجلاً  
 وتارة حيواناً . ويبدو أن هذا يتفق مع ما يقوله الذين يؤكدون أن القرآن  
 له وجهان : وجه رجل ووجه حيوان ( راجع هربوليه ص ٨٧ ) ، ومن هذا  
 أرى أنه يرمى إلى الإشارة إلى إمكان تفسيره على وجهين : تبعاً لنصه أو

(١) « المخطوط » طبع بولاق سنة ١٢٧٠ هـ ج ٢ من ٣٤٨ ص ٤ — \* = طبعة  
 القاهرة سنة ١٣٧٤ — ١٣٣٦ هـ ج ٤ من ١٦٨ ص ١٠ .

(٢) هنا يستعمل جمع لفظ : ( جسد ) « أنظر قبل ص ٢١٠ تعليق رقم ٢ .



لوجهه . — ولا بد أن يكون هذا التأويل قد بدا غريباً حتى أننا لا نرى أحداً من الباحثين المتأخرين قد ذكره .

وعلياً أن نصل إلى سنة ١٩٠٣ لنجد محاولة أخرى . ففي هذه السنة يزعم مكدونلد <sup>(١)</sup> أن من المحتمل أن نرى في قول الجاحظ كما يرويه الإيجي . نوعاً من السخرية بالنزاع الشديد الذي قام في أيامه . حول كلام الله هل هو قديم أو مخلوق ؟ ولكن هذا التفسير لا يتفق مع النص الجيد المحفوظ لدى الشيرستاني . وفوق هذا فإنه يصطدم بهذه الحقيقة . وهي أن الجاحظ لم يكن من هؤلاء الذين يسمحون لأنفسهم أن يسحروا على هذا النحو غير اللائق في مثل هذه المسائل .

وفي الوقت نفسه حاول س . هوروفنس <sup>(٢)</sup> بطريق آخر يختلف كل الاختلاف ، أن يحل هذا اللغز الذي صاغه هكذا : « القرآن جسم ينقلب تارة رجلاً وتارة حيواناً » وهذا غير صحيح . وإن هوروفنس ليؤمن بما كان لمذهب الرواقية من أثر كبير في نشأة الفلسفة في الإسلام ، وبعد الجاحظ من بين الذين اتبعوا الفلاسفة الطبيعيين الذين يرى فيهم هوروفنس الرواقيين . ولهذا كله يحاول أن يجد لدى هؤلاء الآخرين تفسير قول الجاحظ . فقال : ويقول الرواقيون مثلاً إن الحق جسم . *Corpus* . وبالطريقة عينها يسمون كل الحركات من السير والرقص أخ أجساماً . وهذا يمكن أن يتلام مع مذهبهم العام . فالحركات لذاتها لا وجود لها عندهم ، وإنما توجد أجسام متحركة فحسب . وعلى هذا النحو لا يفهمون الحق بالمعنى الموضوعي . إذ لا يمكن أن يقوم بنفسه إذا كان شيئاً لا جسم له ، ولكنهم يفهمون الحق بالمعنى الذاتي

(١) « تطور علم الكلام عند المسلمين » ، لندن ، سنة ١٩٠٣ م ص ١٦١

D. B. Macdonald : *Development of Muslim theology*.

(٢) « حول تأثير الرواقية في تطور الفلسفة عند العرب » ، بحث ظهر في مجلة « الجمعية

الشرقية الألمانية » المجلد رقم ٥٧ (سنة ١٩٠٣) ص ٢٦٥ S. Horowitz : « Ueber den Einfluss des Stoicismus auf die Entwicklung der Philosophie bei den Arabern »

ويحسبون المعرفة باعتبارها حالة من حالات النفس ، جسم *ψῶν* ، ولهم الحق في هذا تبعا لوجه نظرهم . وهذا المعنى عينه يمكن أن تفهم قول الجاحظ . .  
وبعد ذلك بزمان ، قام هورتن <sup>(١)</sup> مبتدأ هو الآخر من نص محرف لقول الجاحظ ( القرآن جسم يتقلب تارة حيواناً ، وتارة رجلاً ) وأطلق لحياله العنان فقال : إن هذا القول يمكن أن يتضمن مذهب انكون <sup>(٢)</sup> أو يعبر عن تصوير مادي لما يحدث في الإبصار والمعرفة : فروح الحياة في الإنسان حيوان *ψῶν* ونفسه هي الإنسان ، فإذا ما قرأنا القرآن تحول بما فيه من صور بصرية نأخذها عنه إلى طبيعة أرواح الحياة لدينا . وعلى ذلك يصير حيواناً *ψῶν* ، ثم إذا تأملت نفسنا ما نقرؤه ، تحول القرآن فصار من طبيعة نفسنا أعني أنه يصير رجلاً حقاً . .

ومن العيب أن نقف عند أمثال هذه الخيالات التي رجع عنها هورتن <sup>(٣)</sup> نفسه من بعد ، تحت تأثير هورنيس الواضح ، وبزيادات جديدة حيث يحاول الآن أن يرجع أقوال الجاحظ ( مذكورة بنصها المحرف ) إلى المذهب الرواق الذي ينق وجود الأعراض في الجسم وفي النفس الإنسانية : كل ما يحتويه وعشنا إذا جواهر ، وهذه الجواهر حية ، وإذا هي حيوان ! أمتف إلى ذلك أن النفس جسم ، وأن الحركات النفسية أجسام ، أو حركات جسمية ، وإلى هذا تشير أقوال الجاحظ ، ونظرية المعرفة التي هي أساس هذه الأقوال نظرية مادية ، وتفق مع مذهب النظام في السمع والبصر . فإذا قرأ أحد القرآن انفصل عنه جزئيات تتحد مع روح الفارسي . وعلى هذا النحو أيضاً يتحول القرآن إلى روح الفارسي . ، أعني أنه يصير حيواناً وجسم مخلوقاً كما

(١) في « مجلة المستشرقين » لعدد الكتب « المجلد رقم ١٢ سنة ١٩٠٩ العدد رقم ٣٩٤  
( في مقدمته لبحث هورنيس ) « حول تأثير الفلسفة اليونانية في تطور علم الكلام » برلين سنة ١٩٠٩ .

(٢) أي مدعب النظام في الكون الذي تحدث عنه ملوولا هورتن في « مجلة الجمعية  
المشرقية الأدبية » المجلد رقم ٦٣ ( ١٩٠٩ ) ص ٧٧٤ — ص ٧٩٢ . وقد أساء فهمه  
( كما سيبين ذلك قريباً الأستاذ ستلاما ) .

(٣) « مذاهب المتكلمين المسلمين الفلسفية » ص ٣٣٠ — ص ٣٣١ .

زعم الأصم . . . ويضيف إلى ذلك أن في هذا القول بتحول القرآن أثراً للمذهب  
هيرقليطس القائل بأن الأشياء دائمة السيلا ن فكل جوهر يتحول باستمرار  
، فيتخذ صورة أى شىء تبعاً للظروف : فيصير رجلاً ، وحيواناً ، ونباتاً ، الخ  
وهذا القول بتغير المادة ينطبق تماماً على القرآن ، كما ينطبق على كل جوهر مادى . .  
وحديثاً اكتفى آسبن يلاثيرس<sup>(١)</sup> بمناسبة ذكره لأراء الجاحظ ، بأن  
يكتب ( دون الإشارة إلى تأويلات غيره ) : « سادساً أن القرآن ، فضلاً عن  
أنه ليس قديماً غير مخلوق ، هو ككل جسم قابل للتغير الجوهرى . ويمكن تبعاً  
لهذا أن يتحول إلى رجل أو إلى حيوان . »

أما المفصاح لتفسير القول المنسب إلى الجاحظ فهو فقرة للأشعرى لم  
ينسب إليها الباحثون حتى الآن ، فقرة تبدو في نظرى حاسمة . فمن بين الحجج  
التي يذكرها الأشعرى<sup>(٢)</sup> رداً على الجهمية الذين يتكرو ن كالنعتلة أن كلام  
الله قديم ، والذين يقولون على العكس من ذلك إنه مخلوق ، الحجة الآتية :  
« ويقال لهم أيضاً لو كان كلام الله مخلوقاً لكان جسماً<sup>(٣)</sup> أو نعتاً للجسم  
ولو كان جسماً لجاز أن يكون متكلماً ، والله قادر على قلبها<sup>(٤)</sup> . وفي هذا  
ما يلزمهم ، ويجب عليهم أن يجوزوا أن يقلب الله القرآن إنساناً أو جنياً أو  
شيطاناً ، تعالى الله عز وجل أن يكون كلامه كذلك . ولو كان نعتاً للجسم  
كالنعت ، فانه قادر أن يجعلها أجساماً ، لكان يجب على الجهمية أن يجوزوا  
أن يجعل الله القرآن جسداً متجسداً<sup>(٥)</sup> يأكل ويشرب وأن يجعله إنساناً  
ومميتاً ، وهذا ما لا يجوز على كلامه عز وجل . »

(١) ابن خلدون ومقرسته : أصول الفقه الإسلامية ، الأسبانية ، مدريد سنة

١٩١٤م ١٣٦هـ من *Abenmasarra y su escuela: origen s de la filosofía hispano-musulmana.*

(٢) « لإدابة عن أصول الديانة » ضلع جعفر آباد الدكن سنة ١٣٢٩م ١٣٣٠هـ — وقد

توفي الأشعرى سنة ٣٢٤هـ ( = ٩٣٦م ) أنى حد الجاحظ بتقدير ٦٧ سنة شعبة .

(٣) هنا يستعمل لفظ : « جسم » أفقر تعليق رقم ٢ ص ٢١٦ .

(٤) يعود الضمير على أجسام ، المنذرة .

(٥) لاحظ التعبير : جسم متجسد . وفاروس ٤١٠ تعليق رقم ٢ ، وص ٣١٩ تعليق رقم ٢ .

ومن الجلي أننا هنا يازام نفس الرأي المنسوب إلى الجاحظ المعتزلي في نص ابن الروندي الذي حفظه لنا الشهرستاني . وعلى ذلك فالمسألة هنا ليست مسألة فرض تحول القرآن تحولاً طبعياً حقيقياً ( كما قد يبدو من نص الإيجي المحرف ، وكما ذهب إليه الباحثون الأوربيون ) ولكنها مسألة إمكان تحوله نظرياً بوساطة الله ، فحسب . ومن جهة أخرى فإن نص الأشعري يجعلنا نفترض أن القول المنسوب إلى الجاحظ في تحولات القرآن ، والذي لا يوجد في أى مؤلف من مؤلفاته التى طبعت حتى الآن ، ليس نظرية من نظرياته الكلامية . ولكنه إلزام استخلصه خصومه من مذهبه في أن القرآن مخلوق ، وفي أن كلام الله إلى الناس مادي . وقصدهم من ذلك جدل وخبيثهم ظاهر . والواقع أن مصدر هذه الرواية ابن الروندي الفيلسوف الملاحد الذي طردته المعتزلة<sup>(١)</sup> فألف ضدهم كتابه الموسوم بهذا العنوان العنيف : « فضائح المعتزلة »<sup>(٢)</sup> . ومن المحتمل أن يكون هذا القول المنسوب إلى الجاحظ مأخوذاً

(١) قال المهدي لدين الله أحمد بن يحيى الرافضى : « في كتابه « المعتزلة » طبع آرنولد (نيشك سنة ١٩٠٢ م ص ٥٣ من أسفل ) : « مؤلفان الإجماع والزندقة وطردته المعتزلة » . (٢) هكذا في كتاب « المعتزلة » لأحمد بن يحيى الرافضى ص ٥٣ المطبع الأخير ؛ وفي حاجي خليفة طبعه فيجل ص ٤٦ من ٤٤٦ برقم ٩١١٢ (== طبع استنبول سنة ١٣١٩ م ص ٢٨ من ١٩٨ ص ١٦ - ١٧ ؛ وعلى العكس من ذلك في ابن - مالك : « فضيحة » رقم ٣٤ من كل المجلدات ؛ ترجمة دي سلازج ص ٧٦ المطبع الأخير the ignominy of the Motarelitess ) - فيما يتعلق باستعمال اللفظ : « فضيحة » و « فضائح » بمعنى « قول فاضح » ( من وجهة نظر المصنف ) أو « خطأ شنيع » ، أنظر جولدمير في « مجلة الخدمة الشرقية الألمانية » المجلد ٦٥ سنة ١٩١١ م ص ٣٥٤ . ويشتمل الكتاب العربى فى المغرب عالياً على هذا المعنى مرادف هذين الاضطراب : شتمه شتم . والشواهد كثيرة فى ابن حزم ( الملل النحل ) ص ٤٤ من ١٧٩ إلى ٢٢٢ ؛ أنظر كذلك كتاب الذكرى المائة لأمارى « الرمز » سنة ١٩١٠ م ص ١٦ من ٣٧٢ م . Centenario di M. Amari . حيث يجب أن تصحح العبارة : شتمه المصوغة هكذا : شتمه التصوية .

[ ورد اسم هذا الكتاب فى كتاب « الانتصار » لخباط المعتزلى الذى طبعه نيجر مالفافرة سنة ١٩٢٥ م ، على النحو الآتى : « فضيحة المعتزلة » . ولما كان كتاب الانتصار قد تصدبه الرد على كتاب ابن الروندي ، فإن القراءة الموجودة به هي أصح القراءات . ثم إن كتاب ==

من هذا الكتاب وكذلك الروايات المخرضة الأخرى المتعلقة بآراء مزعومة قال بها المعتزلة الآخرون . وهي روايات أوردها الشهرستاني اعتماداً على ابن الروندي ( ص ٤٢ ، ص ٥٠ ، ص ١٤١ من طبعة كيورتن ) .  
والآن نستطيع أن نفهم المقارنة التي عقدها الشهرستاني بين أقوال الجاحظ وبين أفكار أبي بكر الأصم : فإن هذا الأخير يانكاره صفات الله أنكر ( كما فعل كل المعتزلة والسواد الأعظم من الخوارج ) أن كلام الله ( أى القرآن ) قديم ، وهذا صفة من صفات الله في مذهب أهل السنة ، ومن جهة أخرى فلأنه قال إن الأعراض لا توجد ، وإنما الجواهر وحدها هي التي توجد فقد لزمه أن يقول إن القرآن جسم مخلوق .

= ابن الروندي رد على كتاب الجاحظ عنوانه « فضيلة المنزلة » ، فالأولى بابن الروندي إذا « من ناحية الدقائل الشكلية » أن يسمي كتابه باسم « فضيلة المعتزلة » .  
ويلاحظ أن الجاحظ لم يورد في كتابه ما نسب إلى ابن الروندي إلى الجاحظ هنا . فهل كلام ابن الروندي هذا قد ورد في كتاب آخر غير « فضيلة المعتزلة » ، خصوصاً إذا لاحظنا أن الجاحظ ما كان له أن يقول لم يرد هذا الكلام الذي نقوه ابن الروندي على الجاحظ ليرد عليه وينفيه عنه . نظراً إلى أن هذا الكلام خطير ، ونحن نرى الجاحظ يتعقب ابن الروندي في كل ما يذكره من أقواله ينسبها إلى الجاحظ ؟ هذا ما نستطيع أن نؤكد . وكل ما يمكن أن نقوله هو أن من الجائز أن يكون هذا الكلام قد ورد في كتاب « فضيلة المعتزلة » ولكن الجاحظ لم يورده ، ولم يسن بالرد عليه . ولهذا فإن تبرج في المقدمة التي قدم بها انقمرته لكتاب « الانتصار » يقول بعد أن أورد كلام الشهرستاني الآنف الذكر : « ... وهذا لم يرد في كتاب الانتصار ، ويجوز أن يكون من كتاب « فضيلة المعتزلة » ( ص ٤٥ من المقدمة ) .  
ونليو صادق كل الصدق فيما لاحظته من أن ابن الروندي زور كثيراً من الأقوال على المعتزلة وروى عنهم ما لم يقولوه . وكتاب الانتصار مملوء بما يؤكد هذا . وليرد هنا على سبيل المثال حكماً من مثبات الأحكام التي تنطبق بها الجاحظ على ما يرويه ابن الروندي من أقوال ينسبها كذباً إلى المعتزلة . قال الجاحظ بعد أن أورد ما يدعيه ابن الروندي على الجاحظ من أنه يقول : « إنه محال أن يقدم الله الأجسام بعد وجودها ، وإن كان هو الذي أوجدها بعد عدمها » ، « ... وهذا كذب على الجاحظ عظيم ! وذلك أن قول الرجل لما يعرف بحكاية أصحابه عنه ، أو يكتبه . فهل وجد هذا القول في كتاب من كتبه . ؟ فإن كتب عمرو الجاحظ معروفة مشهورة في أيدي الناس . أو هل حكاه عنه أحد من أصحابه ؟ فإذا كان الرجل ميتاً فكيف وأصحابه يحجب بخلاف ما قرره به هذا المساجن الكذاب ، فقد تبين كذبه وبهـ  
وجهه » ( ص ٢٢ ) .

## العناصر الأفلاطونية المحدثه

والغنوصية في الحديث<sup>(١)</sup>

لاجنتس جولدتسهر

- ١ -

لنا في حاجة إلى إجهاد أنفسنا في البحث كثيراً من أجل أن نعلم ثوآ بإمكان وجود عناصر أفلاطونية محدثة وغنوصية في داخل هذه المادة الخصبة الغنية التي رويت على شكل أحاديث عن النبي . بل الأحرى أن يقال إنه كان مما يثير الدهشة والعجب حقاً ، مع ما في الإسلام من خاصية هضم العناصر الأجنبية وتمثلها ، أن تخلو وثائق الإسلام الدينية من تأثير الأفكار التي غزت المناطق التي امتد إليها الإسلام وانتشر فيها ، تلك الوثائق التي أخذ أصحابها الكثير من اثروة الروحية للوسط الذي هم فيه وجعلوه على صورة أحاديث للنبي .

وكان التصرف خصوصاً هو الذي عني بتصوير الكثير من الأفكار الأفلاطونية المحدثه والغنوصية في صورة إسلامية . فمن دوائر الصوفية صدر الكثير من الأحاديث الموضوعة ، التي قصد بها إلى تبرير قواعد هذا الاتجاه الديني ، وهو التصوف . وإن النقاد المحققين من أهل السنة ليدكرون أسماء بعض هؤلاء المتهمين بوضع أمثال تلك الأحاديث الصوفية<sup>(٢)</sup> . ويأتى

(١) [ ظهر هذا البحث في «علمه الأنشوريات» Z. A. المجلد الثاني والعشرون سنة ١٩٠٩ من م ٣١٧ إلى م ٣٤٤ جنوا : Neuplatonische und gnostische Elemente im : « Hadil ]

(٢) مثال ذلك أبو عبد الرحمن محمد بن الحسين السلمي الصوفي الديلموري ( سنة ٢٣٠ هـ - ١١٢ ) ، الذي ألف أيضاً تفسيراً للقرآن عنوانه : « حقائق التفسير » ، أول فيه الفرآن « تأويلات الطائفة » ، والذين ترجوا له يقولون عنه إنه « كان يضع الصوفية الأحاديث » ( الذهبي : « تذكرة الحفاظ » - ٣ م ٢٤٩ : السبكي ، « طبقات الشافعية » - ٣ م ٦٠ السطر الأخير ) .

بعد هؤلاء الصوفية ، ممن لا يدخلون في عدادهم ، الفلاسفة الدينيون الذين من نوع إخوان الصفا ، وهم الذين يروون عن النبي كلاماً يعبر عن آرائهم هم أنفسهم في مسائل فلسفية دينية . كما أنه كان لمذهب الإسماعيلية في هذا الميدان جولات وصولات . وهو المذهب الذي نقل أصحابه نظريات الأفلاطونية المحدثة إلى ميدان الحياة السياسية والاجتماعية الرحب الفسيح . فمن هذه الدوائر كلها صدرت ثروة ضخمة من الأحاديث ضوّر النبي فيها بصورة ترجمان للأفكار الأفلاطونية المحدثة والغنوصية .

وكثير من هؤلاء لم يكونوا واضعها ، وإنما هم رأوها موجودة من قبل فاستغلوها من بعد في سبيل تحقيق غاياتهم ومراميهم . وذلك أن العناصر الأجنبية كانت تأتي إلى البيئات الإسلامية دون أن يكون بها ميل واضح إلى ناحية معينة قد قصد إليه قصداً ، فكان الذين ينحسرون اتجاهها خاصاً يكفونها من بعد ويجهلون لها في داخل مذاهبهم مكانة عظيمة . لم يكن يطلب منها في الأصل أن تكون عليها بحال من الأحوال .

وأريد هنا أن أذكر ، من بين تلك الأحاديث التي تحمل هذا الطابع ، حديثاً مأخوذاً عن نظرية الصدور التي قال بها الأفلاطونيون المحدثون . فكما أن نظرية الوسط [ القائلة بأن كل فضيلة وسط بين رذيلتين ] التي قال بها أرسطو في الأخلاق قد صيغت في عصر متقدم على صورة حديث عن النبي <sup>(١)</sup> ، فإن جزءاً لا شك فيه من نظرية الصدور الأفلاطونية المحدثة قد روي باعتباره حديثاً عن النبي .

فانقول بأن العقل السكوني هو أول شيء صدر مباشرة عن الذات الإلهية يُصوّر على النحو الآتي : « أول ما خلق الله العقل . فقال له : أقبل . فأقبل . ثم قال له : أدبر . فأدبر . ثم قال الله عز وجل : وعزني وجلالي ،

(١) راجع كتابي « دراسات إسلامية » Muh. Studien ، ج ٢ ص ٣٩٨ .

ما خلقت خلقاً أكرم على منك ، بك آخذ . وبك أعطي . وبك أثيب  
وبك أعاقب .

وهذا التصوير الذي لا يتفق مع تصوير القرآن لخلق الكون عدداً حديثاً  
عن النبي فترى رجلاً كالغزالي<sup>(١)</sup> يورده باعتباره حديثاً عن النبي مع طائفة  
أخرى من الأحاديث التي يمجّد فيها العقل . نذكر من بينها عما يرمي في هذا  
المقام . الحديث التالي أيضاً : روى أن عبد الله بن سلام سأل النبي في حديث  
طويل في آخره وصف عظم العرش وأن الملائكة قالت يا ربنا هل خلقت  
شيئاً أعظم من العرش . قال نعم<sup>(٢)</sup> : العقل . . وليس من شك في أن هذه  
الأحاديث إنما وضعت تحت تأثير الفكرة القائلة بأن العقل السكوني هو أول  
جوهر روحي صدر عن الذات الإلهية . وهي داخلة في عداد تلك المجموعة  
الضخمة من الأحاديث الموضوعة في هذا المعنى ، والتي لا بد وأن يكون قد  
ورد الكثير منها في ذلك الكتاب الذي ذكره الغزالي ، ونعني به كتاب  
العقل . لداود بن محبّر البصري ( المتوفى سنة ٢٠٦ )<sup>(٣)</sup> ، وهو عبارة  
عن طائفة من الأحاديث الخاصة بتمجيد العقل وبيان فضائله . وهذا  
الكتاب قد فقد . وكان له تاريخ خاص شائق<sup>(٤)</sup> .

والحديث الذي أوردناه آنفاً ، والذي إن أمعنا النظر فيه وجدناه لا يكاد  
يتفق مع المعتقدات الإسلامية السائدة ، سرعان ما انتشر وحُرس على  
إذاعته في البيئات الإسلامية المنحرفة التي أضافت إلى الإسلام أفكاراً  
أفلاطونية أو طبعت إسلامها بطابع أفلاطوني ( مثل إخوان الصفا والإسماعيلية  
والمصوفة ) . ولكنه لم يخترع في هذه البيئات ، إنما هي تلقته فرجبت به

(١) د الإحياء ، الطبعة الأولى ، ج ١ ، ص ٨٢ ، ص ٢٠ (راجع أيضاً ديور ،

تاريخ التصوف ودينهم ص ٥٠ Dussaud, Hist. et relig. des Nostris )

(٢) الكتاب المذكور ج ١ ص ٨٨ .

(٣) المرتضى « إتحاف السادات » ( طبعة القاهرة سنة ١٢٩٣ ) ج ١٠ ص ٢١ .

(٤) راجع الملحق رقم ١ الموجود بآخر هذا البعث



آخر ترحيب ، وصادف هوى في نفسها خرصت عليه وتعلقت به ، وأهابت به في كل مرة كان فيها ملائماً لنظرياتهم ، مؤيداً لمذاهبهم . أما البيانات السنوية فكان طبيعياً أن تأخذ على تلك البيانات المتحررة باعتبارها حديثاً موضوعاً قصد به إلى تأييد اتجاه معين <sup>(١)</sup> . وإذا كان الغزالي قد استخدمه أيضاً ، فليس لهذا في نظرها كبير قيمة . لأن حجة الإسلام الكبير لم يكن ينظر إليه ، حتى من جانب من أجلود ومجسود <sup>(٢)</sup> . باعتباره ناقداً جيداً في الحديث : فإنه كان يتقبل الأحاديث غير الموثوق بها ، من جميع المصانير والجهات . في شيء من التسامح كثير <sup>(٣)</sup> .

وثبت حديث آخر ذو طابع عنصري كان حظه من الهجوم عليه والظعن

(١) يقول ابن تيمية ، « تفسير سورة الإخلاص » ( القاهرة طبع المصنف ، سنة ١٣٢٣ ) ص ٨ . بعد أن أورد مذهب الأفلاطونية المحدثة في الطواهر الروحية المسالمة : « والاحدة الذين دخلوا معهم من أتباع يحيى عبيد ، كأصحاب رسائل إخوان الصفا ، وغيرهم كمالهدة المنصوفة مثل ابن عربي وابن سمين وغيرهما ، يحتجون بمث ذلك الحديث الموضوع : أول ما خلق الله القلب » .

(٢) يقول السبكي في « طبقات الشافعية » ج ١ ص ١٢٧ : « فالغزالي معروف بأنه لم تكن له في الحديث يد باسطة . وعامة ما في « إحياء » من الأخبار والآثار مبدد في كتب من سبقه من الصوفية والفقهاء ولم يستند الرجل الحديث لواحد » . وكذلك يرى عبد الرحمن العراقي ( المتوفى سنة ٨٠٦ هـ ) . في كتابه « تخریج أحاديث إحياء العلوم » ، يلاحظ ملاحظات نقدية كثيرة على الغزالي .

(٣) عني خصوم الغزالي من رجال الدين ( الحنابلة ) بالإشارة إلى هذا كثيراً ، فأبو الفرج الجوزي ألف كتاباً خاصاً في هذا ، وحفيده ( سيف الدين الجوزي ) وافقه على هذا الحكم : « قال أبو الفرج بن الجوزي قد جمعت أغلاط الكتاب ( إحياء علوم الدين ) وسببته « إغلام الأحياء » بأغلاط الإحياء » أشرفت إلى بعض ذلك في كتاب « تلميس إبليس » ، وقال سبطه أبو القاسم : ووجه على مذاهب الصوفية ، وترك فيه قانون النقد . فأشكروا عليه ما فيه من الأحاديث التي لم تصح » ( ذكره الألويسي في كتابه « جلا السنين » ص ٢٤ ) . راجع فيما يتعلق بضمف الغزالي في نقد الأحاديث ( مناظرة ابن حجر والبيهي في هذا ) القسطلاني ص ٣٦٠ ( في باب : « رفاق » برقم ٥١ ) . وفي كتاب « تفسير سورة الإخلاص » ص ٢٢ في أسفل ينقد ابن تيمية الغزالي في هذا الصدد قديماً عنيماً فيقول : « فإنه لم يكن يعرف مقاله أحمد ، ولا مقاله غيره من الحالف في هذا الباب » ولا ما جاء به القرآن والحديث » .

فيه أقل من حظ الحديث السابق . فيروى عن النبي أنه قال : « إن أول شيء خلقه الله القلم ، فأمره فكتب كل شيء يكون » . وهذا الحديث ذكره الطبري في صيغ عديدة <sup>(١)</sup> بينما هو كان يحمل الأحاديث المتعلقة بالعقل جهلاً تاماً . وهناك في كتب أخرى ، فيها وصف لكيفية خلق الوجود وصفاً يتفق مع السنة بمعناها الضيق . كما في كتاب « العرائس » <sup>(٢)</sup> ، للشعبي مثلاً ، نجد ذكراً للأحاديث المذكور فيها القلم <sup>(٣)</sup> بينما الأحاديث المذكور فيها العقل قد أغفلت إغفالاً تاماً . وذلك لأن تلك الفسكرة الخاصة بالقلم أسهل في التوفيق بينما وبين ما أتى به الإسلام . نظراً إلى النحو الذي ذكر عليه القلم في القرآن . ومن أجل هذا كانت نجد تسامحاً أكثر عند أهل الحديث <sup>(٤)</sup> . أما الحديث الخاص بالعقل فلم يكن من المستطاع أن يحظى بمثل هذا التسامح .

غير أن هذا الحديث قد وجد على كل حال ، وكان يردد ويكرر ذكره بطريقة آلية دون اعتبار لمعناه واحتياط لتأنيده ، ولم يكن من الصعب أيضاً أن يجعل له إسناد . أما ذوو الفطنة فكان عليهم أن يفكروا من حديثه على أقل تقدير . وهذا تم مبكراً جداً بأن أحدثوا في نص الحديث بعض التغيير ، فجعلوا صيغته على النحو التالي : « لما خلق الله العقل ، بدلاً من : « أول ما خلق الله العقل » ، واعتبار العقل من خلق الله شيء مفهوم مسلم به . وفي هذه الصيغة الآهون خطراً استطاع هذا الحديث أن يجد قبولاً جديداً في دوائر سنية واسعة باعتباره حديثاً مرفوعاً . فإن ابن أحمد بن حنبل جعل له مكاناً بين الإضافات التي أضافها إلى كتاب « الزهد » الذي ألفه أبوه ( واسم هذه الإضافات :

(١) « تاريخ » الطبري ج ١ ص ٢٩ — ص ٣٨ .

(٢) طبعة القاهرة (الخطي) ١٣١٢ ص ١٠ ، ص ٢٢ .

(٣) راجع فيما يخص بهذه الأحاديث ما قلناه في « مجلة الجمعية المصرية الألمانية » المجلد رقم ٥٧ ص ٣٩٦ تعليق رقم ٦ .

(٤) راجع الروايات المختلفة في « كنز العمال » ، برقم ٢٣٠٦ ، ٢٣١٤ وما يليه ، مأخوذة عن مسند ابن أبي شيبة والبخاري .

« زوائد الزهد » ، والطبراني جعل له إسناداً ينتهي عند أبي هريرة ، الذي كان قادراً على أن يتحمل كل إسناد ! وهناك آخرون — مثل ابن تيمية وتليذه ابن قيم الجوزية — يمنعون من روايته حتى في هذه الصيغة المتلازمة مع السنة قائلين : « لا يصح في العقل حديث »<sup>(١)</sup> ، ينابذون من جديد أناساً أقل تشدداً يحتاجون في الحكم عليه ، فيقولون إنه ليس من المستحسن أن يحكم على حديث بأنه موضوع ، إذا كان هذا الحديث مختلفاً فيه<sup>(٢)</sup> .

وفي هذه الصيغة الجديدة عانى النص تغيرات وتزييفات كثيرة من جديد أيضاً : فالحق لا يقول للعقل أقبل فيقبل وأدبر فيدبر فحسب ، بل يقول له أيضاً أقعد فيقعد ، وانطلق فينطلق ، واصمت فيصمت ، ويضاف إلى فضائل العقل السابقة الذكر فضائل أخرى كثيرة ، فيقول له الله : « بك أعرف ، وبك أحمد ، وبك أطاع »<sup>(٣)</sup> ، ولعل هذه الصفات التي تضاف إلى العقل أن تكون توسعاً في نص حديث « أول ما خلق الله العقل » .

وتمت تغيير حاسم في حديث العقل ظهر في روايته في صيغة أوردها مجير الدين في مقدمة كتاب تاريخ القدس ، يذكر فيها العقل لا باعتباره أول ما خلق الله وإنما باعتباره آخر شيء خلقه ، أما أول شيء خلقه فهو اللوح المحفوظ والقلم ، فبعد أن خلق الله الوجود بما فيه من عجائب ، أوجد في النهاية العقل ، ولكن **ل** الخطاب الذي وجهه الله إلى العقل ، في هذه الصيغة الجديدة ، كما هو في الحديث الذي ذكرناه آنفاً<sup>(٤)</sup> ، فنحن هنا إذا بإزاء محاولة جديدة من أجل صياغة حديث العقل في صيغة مقبولة ممكنة .

(١) راجعه في « الدرر المنتثرة » ( بهاش كتاب « فتاوى حديثة » طبعة القاهرة سنة ١٣٠٧ الهجرية من ١٩٨٧ .

(٢) ذكر ذلك أفاوقبي في كتاب « المؤثر المصوغ فيما لا أمل له أو بأصله موضوع » ( طبعة القاهرة ، الطبعة الباورية ، بدون ذكر تاريخ ) ص ٦٤ فقال : « حيث اختلف فيه لا يحسن الحكم عليه بالوضع » .

(٣) « كثر المال » برقم ١٩٢٨ .

(٤) « الأنس الجليل » ص ٩٢ .

وليس أدل على توطن هذا الحديث الممنوع ، حتى بصورته الأولى ، في العلوم الدينية الإسلامية على الرغم من احتجاجات أهل السنة وعلى الرغم من تحايلات رجال الحديث ، نقول ليس أدل على هذا من أن واحداً من أكثر أهل السنة تشدداً وتعصباً ، رأى نفسه مضطراً إلى الالتجاء إلى أن يؤول الحديث تأويلاً نحوياً من شأنه أن يسلب الحديث اتجاهه الأفلاطوني . فليس الحديث : أول ما خلق الله العقل ( أى أول شيء خلقه الله هو العقل ) وإنما هو أول ما خلق الله العقل ( أى لما خلق الله العقل ) قال . . . الخ . ويقابل هذا في العبرية בראשית ( أى : في البدء خلق ) = בראשית ( أى : لما خلق ) فكان خلق العقل إذاً قد سبقه خلق المخلوقات الأخرى ، بعكس ما يقوله الأفلاطونيون المحدثون <sup>(١)</sup> . ونرى من هذا كيف أن ابن تيمية الذي ابتكر هذا التقدير البارع استطاع أن يبلغ به نفس الغرض الذي حاول أسلافه أن يبلغوه بتغييرهم في الحديث تغييراً كبيراً . وذلك بأن يضعوا له ما ، بدلاً من أول ما ، وبأن يغيروا في الترتيب .

## — ٢ —

وهناك عنصر أجنبي أدخل في تكوين نظرية أهل السنة في النبي . ولكن على الرغم من أنه أجنبي فقد ظهر أنه ملائم وقابل لأن يهضمه أهل السنة <sup>(٢)</sup> وذلك العنصر هو تصوير محمد باعتبار أنه كان موجوداً من قبل أن يوجد على الأرض . وهذا التصوير لا يبدو كمنظورية قالت بها المدارس الغنوصية والصوفية ، وإنما يبدو في صورة أحاديث موثوق بصحتها ، منتشرة في البيئات السنية على اعتبار أنها قول قال به النبي نفسه .

(١) « الفرقان بين أولياء الله وأولياء الفيطان » ص ٥٤ : ٥٥ . وعندما أن جميع جواهر العالم العلوي والسفل سفر عن ذلك العقل ٢ .

(٢) راجع ماقلناه في « مجلة الجمعية الشرقية الألمانية » المجلد رقم ٦٢ ص ١٣ و ٢٦ وما يليه .

فالحديث الثالى منتشر انتشاراً عاماً ، ونعنى به : « كُتِبَ نَبَأُ آدَمَ بَيْنَ الطَّيْنِ وَالْمَاءِ » ، أى قبل أن يخلق الله آدم من هذه المواد ، أو أنه كان نبأً قبل أن يوجد آدم وقبل أن يوجد الطين والماء ( اللذين منهما خلق آدم ) . ومع أن المتشددين من نقدة الأحاديث رفضوا صوغ هذه النظرية على هذا النحو <sup>(١)</sup> إلا أنهم اضطروا مع ذلك إلى التسليم بصحة هذه النظرية تبعاً لمعاييرهم الخارجية الظاهرية التى يعتمدون عليها فى معرفة صحة الأحاديث . فهم يعترفون بها أولاً فى صيغة الرواية التى أوردها الترمذى ( ج ٢ ص ٢٧٢ ) فى « سننه » معلقاً على الحديث بقوله : « حديث حسن صحيح غريب » <sup>(٢)</sup> فى هذه الصيغة يروى أبو هريرة أن النبى حين سئل متى جاءته النوبة ، قال : « وآدم بين الروح والجسد » . ثم إنهم يعترفون أيضاً بالرواية <sup>(٣)</sup> التى ذكرها ابن سعد فى « طبقاته » ( القسم الأول ، ج ١ ص ٩٦ من ٢ ) بإسناد إلى عرياض بن سارية الصحافى . وهى الرواية القائلة بأن النبى قال : « إني عبد الله وخاتم النبيين » <sup>(٤)</sup> وإن آدم لم يجدل فى طينته ، أى بينما كان آدم لا يزال فى الطين الذى خلق منه . وفى فصل خاص ( الكتاب المذكور ص ٩٥ من ١٥ وما يليه ) جمع ابن سعد الروايات المختلفة لهذه النظرية اعتماداً على روايات رواته الثقة .

(١) ابن نديم فى رسالته « فى الكلام على القصص » ، وفيها يظهر على الأحاديث التى يروىها القصاص ويقول إنها أحداث باطلة ( « الرسائل » ص ٢٨ من ٣٤٠ ) وقد أورد القوافى ( ص ٣١ ) هذه الأحاديث خلافاً عن البخارى .

(٢) لكن هذا الحديث الروى عن عرياض عن النبى يروى أيضاً فى صيغة أخرى يظهر أن المراد منها التفتيف من فكرة وجود محمد وجوداً سابقاً . فالمرئى ( المتوفى سنة ١٠١٩ ) يرويه فى كتابه « « الغريب » » ( أورده كتاب « النهاية » تحت لفظ : حدث ج ١ ص ١٤٩ ) ، وعنه أخذ « لسان العرب » المجلد ١٣ ص ١٠٩ فى أسفل ( : « أنا خاتم النبيين فى أم الكتاب » ، وإن آدم الخ ... » وهذه الصيغة لا تعدل إلا على أن الله قد غُضت مشيئة ، قبل أن يخلق آدم ، أن يكون محمد نبياً . ولكن ليس من شك فى أن ابن سعد يورد النص الأصل للحديث .

(٣) أورده ابن نديم فى الموضع المذكور ، وابن قيم الجوزية فى « هداية المياري » ( القاهرة سنة ١٣٢٤ ) ص ٦٣ بالنسب التالى : « إني عند الله لمكتوب خاتم النبيين الخ » ( ١٥ )

وليس أدل على أن المراد من كل هذه الأحاديث هو تصوير محمد باعتبار أنه كان موجوداً سابقاً ، من الرواية المنسوبة إلى قتادة ( المتوفى سنة ١١٧ ) البصري ( الكتاب المذكور ص ٩٦ من ١٦ ) : روى عن النبي أنه قال : « كنت أول الناس في الخلق وآخرهم في البعث » ، أى أتى خلقت قبل خلق جميع الناس .

ثم جاءت نظرية الشيعة في النبوة فاستخلصت نتائج هذا التصوير البعيدة وذلك لأنه لما كان الشيعة قد ارتفعوا ، في نظرياتهم ، بتبليغة الأئمة إلى مقام فوق مقام الطبيعة الإنسانية وجعلوا هؤلاء مكانة في العالم العلوى ، كان من الضروري أيضاً أن يكون محمد نفسه باعتباره سجداً أعلى للأئمة ، أن يكون له نصيب في الأسطورة التي تسجتها الشيعة حول أهل البيت . فحين خلق الله آدم وضع في ظهره محمداً وعليهما قاطعة وابنيهما الحسن والحسين على صورة جواهر منيرة<sup>(١)</sup> أرسلت نورها في جميع أنحاء العالمين العلوى والسفلى . ولهذا الجواهر الموضوعات في جسم آدم كان السجود الذي أمر الله الملائكة به ، فسجدوا إلا إبليس ، أبى واستكبر . وحينئذ أمر الله آدم أن يرتفع يبصره إلى ذروة العرش ، فرأى آدم كيف انطبع صور أنوار أشباح محمد وبقيّة أفراد أهل البيت في العرش وكما ينطبع وجه الإنسان في المرأة الصافية<sup>(٢)</sup> . ( راجع الملحق رقم ٢ ) .

وهذه العملية يتحدث عنها التفسير الذي أهده الشيعة إلى الإمام حسن العسكري فيصّل الحديث ، مضافاً إلى ذلك ملاحظة على أسماء أهل البيت ،

(١) ويخالف في هذا الوجود وجوداً سابقاً بقوله إن الله خلق أرواح أفراد أهل البيت قبل أبدانهم بألأى عام : « وخلق الله أرواح شيعتنا قبل أبدانهم بألأى عام » ( الكافي ، الأصول من المباحث السكافي ، طبعه بومباي ص ٢٧٦ في أسفل ) .

(٢) « تفسير العسكري » ص ٨٨ : « أنظر يا آدم إلى ذروة العرش ! فنظر آدم ، ورفع نور أشباحنا من ظهر آدم إلى ذروة العرش فانطبع فيه صور أنوار أشباحنا التي في ظهره » كما ينطبع وجه الإنسان في المرأة الصافية . فرأى أشباحنا فقال : يا رب ما هذه الأشباح ؟ قال الله : يا آدم ، هذه أشباح أفضل خلقتي ورياي هذا محمد الخ » .

فيقول إن الله علم آدم أن تلك الأسماء الخمسة ذات نسب باسم الله فلا يحجب أهميته ومرتبته ( « شققت لهم أسماء من اسمي » ) . ولهذا فإن دعاء الله يؤثر أعظم التأثير إذا ما استشفعوا إليه .

وفيما يتصل بفكرة انطباع صور المصطفين من عباد الله في عرشه . اعتقد أن هذه الفكرة أتت من تصورات يهودية . وأنها شاهد جديد على أن مصادر غلو الشيعة في الأئمة يجب أن لا يبحث عنها في الميدان الفارسي لحسب فإن المجداه<sup>(١)</sup> تقول في إحدى الروايات التي تروى بها إن صورة الإنسان الموجود بالجزء الأعلى من العرش السماوي ( حزقيال ١ : ٢٦ ) هي صورة يعقوب التي رفعت إلى عرش الله . والملائكة الذين يصعدون ويثقلون على سلم السماء ( التكوين ٢٨ : ١٢ ) يعرفون في وجه الرحالة النائم الصورة السماوية الأولى<sup>(٢)</sup> . فتمثيل صورة جد بني إسرائيل مطبوعة منذ القدم في عرش الله . يبدو أنه كان نموذجاً لتمثيل صورة أجداد الأئمة في هذا المكان السماوي نفسه . إلا أن الأسطورة الشيعية لا توسع لنا ، هل هي تعتبر صور أهل البيت

(١) [ تنقسم الكتب التي تشتمل على تعاليم الديانة اليهودية إلى قسمين . قسم ذي طابع تشريعي اسمه « هالاكا » ، والآخر يشتمل على الكتب الأخرى واسمه « هيجاداه » . من الأعمال الجديدة « أي شرح » علم . وهذه الكتب الأخيرة تشتمل على قصص تكمّل أو توضح قصص الكتاب المقدس ؛ وعلى تعاليم دينية وأخلاقية خاصة بالله وصنّته بالعالم والإنسان ؛ وواجبات الإنسان نحو الله ونحو الجار ؛ وبالمنفردات الدينية ؛ وعلى أنواع سياسية مثل تعاليم الخاصة بعلاقات الشعب الإسرائيلي مع الشعوب الأخرى ، وتضاربات له من أحواله البيئية الحاضرة التي هو فيها ، وحث على الأمل في مستقبل أحسن ؛ وأخيراً على أمثال وقصص تعليمية ]

(٢) نفرد بابل ، كتاب خويين ص ٩١ ب : « هم يصعدون وينظرون إلى الصورة التي في السماء » سفر نكوبين ربان الترجوم فصل ٦٨ ( مع الإشارة إلى سفر أشعيا ٤٩ : ٢ ) : ( أنت الذي صورتك مطبوعة في السماء ) ! الترجوم الأورشليمي على سفر التكوين آية ١٢ إصحاح ٢٨ : « يعقوب الصديق الذي صورته حثته في كرسي الجلالة » . كذلك يرد في الأناشيد المستعملة في العبادة ( مثل القدوشا في صلاة موساف التي تقام في اليوم الثاني من عيد رأس السنة ) : « صورة الطاهر مطبوعة في العرش » ؛ وكذلك في صلاة أوفان التي تقام في يوم سبت نخمو : « البطل الطاهر مطبوع في العرش » ( راجع بير Beer ، « عبادة إسرائيل » ص ٧٧٦ من ٨ ) .

منطبعة إلى الأبد منذ القدم في عرش الله — كما هي الحال في صورة يعقوب عند اليهود — أو تعتبر أن ظهورها كان انعكاساً مؤقتاً خفياً، كان الغرض منه أن يتأملها آدم، ومهما يكن من شيء فإن هذه الأسطورة التي نحن بصددتها تقدم لنا صورة من صور التعبير عن الاعتقاد بوجود محمد وجوداً سابقاً . ويتصل بهذا أوثق اتصال تلك النظرية القائلة إن جوهر النبي النوراني يتوارث جيلاً بعد جيل — بمعنى آخر ضِعْفاً غير المعنى الذي قصد إليه الشعراء الذين عاصروا النبي، حين مدحوه بقولهم إنه نور أضاء على البرية كلها، (١) وإنه نور يُستضاء به (٢).

وما نريد أن نتحدث عنه هنا هو تلك العقيدة التي نشأت مع تقديس نبوة محمد، القائلة بأن في النبي جوهرأ نورانياً قائماً به قياماً حقيقياً واقعياً، وضع أول ما وضع في جبهة آدم، وانتقل من آدم على توالي العصور وباستمرار إلى حامل الشريعة الإلهية والرسالة الربانية حتى وصل، بعد أن مر بأجداد النبي، إلى النبي ونحلى فيه هو نهائياً (٣). وتوسع الشيعة في هذه العقيدة أيضاً توسعاً كبيراً، فيه غلو وفيه إفراط شديد. ولكن عناصرها الأولى كان معترفاً بها عند أهل السنة أيضاً، بل أفضت في البعثات السنية نفسها إلى أسطورة ضخمة:

بعد أن أمر الله الملائكة بأن يأنوا بقبضة تراب من زوايا الأرض الأربع، أمر جبريل أن يأتيه بالقضة البيضاء ليخلق منها محمداً. حينئذ هبط جبريل... في ملائكة الفردوس المقربين السكرويين وملائكة

(١) حسان بن ثابت، أووده ابن هشام ص ١٠٢٤ س ٢ .

(٢) كعب بن زهير، « بانت سعاد » البيت رقم ٥١ .

(٣) في السكت التي تعرض قصص الأنبياء يذكر أن النور الحمدي ينتقل من جبين آدم إلى شيت أولاً، ثم أنوش ثم قينان الخ، وعن طريق إسماعيل إلى أجداد النبي، راجع مايقوله ابن أبياس في «دائع الزهور ووفائهم الدهور» (القاهرة، المطبعة السكستية سنة ١٢٩٦) ص ٤٤ وما يليها .



الصفح الأعلى فقبض قبضة ، من الموضع الذي سيكون يوماً ما قبراً للنبي  
 ( أي القبضة ) يومئذ يبنوا نقيّة ، فعجنت بماء التسنيم ، ورعرت حتى  
 صارت الدرة البيضاء . ثم غمت في أنهار الجنة كلها . فلما أخرجت من  
 الأنهار نظر الحق سبحانه وتعالى إلى تلك الدرة الطاهرة فاتففت من خشية  
 الله تعالى فقطر منها مائة ألف قطرة وأربعة وعشرون ألف قطرة ، فخلق الله  
 سبحانه وتعالى من كل قطرة نبيّاً . فكل الأنبياء صلوات الله على نبينا وعليهم  
 من نوره خلقوا . . . ثم صيغ بها في السموات والأرض فعرفت الملائكة  
 حينئذ محمداً . . . قبل أن تعرف آدم . ثم عجزها بطينة آدم . وهذا هو نور  
 محمد ، وضع في جبين آدم ، فأضاء كالقمر ليلة البدر . فكان الملائكة إذا  
 قد عرفوا محمداً قبل أن يعرفوا آدم <sup>(١)</sup> .

وكل ما هنالك من خلاف جوهرى بين تصوير الشيعة لهذه الفكرة وتصور  
 أهل السنة ، هو في أن الشيعة يؤكدون أن عليّاً كان له نصيب في انتقال  
 الجوهر النوراني انتقالاً مستمراً جيلاً بعد جيل من الجد الواحد من أجداده  
 إلى الجد الآخر . فقبل أن يخلق آدم بأربعة عشر ألف سنة كان محمد وعليّ  
 نوراً واحداً بين يدي الله <sup>(٢)</sup> . فلما خلق آدم سرى هذا النور ، وهو على هذا  
 النحو من الوحدة غير المنقسمة ، في الأصلاب الطاهرات والأرحام  
 الزاكات ، حتى وصل إلى عبد المطلب وحينئذ انقسم الجوهر النوراني  
 الرباني فذهب قسم إلى عبد الله ، والد النبي ، وقسم إلى أبي طالب ، والد عليّ .

(١) الثعلبي ، كتاب قصص الأنبياء المسمى ( بالبرانس ) ( طبعة القاهرة ) ، الحادي سنة  
 ١٣١٢ ) ص ١٦ في منتصفها ؟ ص ١٧ في السطر السابق على الأخير .

(٢) بورود ابن المطهر الحلي في « كشف اليقين في فضائل أمير المؤمنين » ( ألف من  
 أجل السلطان أولجيتو خودابنده وطبع في بمباي سنة ١٢٩٨ هـ ، ملحقاً بكتابه الكبير » الذين  
 الفارق بين الصدق والين » ( وهو ألف برهان على إمامة علي مضافاً إليها ألف أخرى لرد  
 على خصومه ) ، ص ٤ حديث سلمان من النبي : « كنت أنا وعليّ نوراً بين يدي الله قبل  
 أن يخلق آدم بأربعة عشر ألف سنة ، فلما خلق الله آدم سلك ذلك النور في صلبه النج » .

وفي هذا المعنى ينسب الشيعة <sup>(١)</sup> إلى محمد أنه قال عن عليّ إنه : « المتردد معي من الأرحام الزاكيات ، والمتقلب معي في الأصلاب الظاهرات ، والراكض معي في مالك الفضل ، والذي ككب ما كسبه من العلم والحلم والعقل ، وشقيق الذي انفصل مني عند الخروج إلى صلب عبد الله وصلب أبي طالب » .

— ٣ —

وعلى كل حال فإن أهل السنة لم يستخلصوا من فكرة « النور المحمدي » كل نتائجها كما فعل الشيعة . ولكنهم كلما تصوروا وبمقدار سماعهم بإيجاد نوع من عبادة محمد وتقديسه ، تراهم لم يكونوا متشددين في عدم الاقتراب من نظرية الشيعة في النبوة . يدل على ذلك المثال التالي :

كان أهل السنة في البدء يشكرون الرأي القائل بأن أجداد محمد كانوا مؤمنين ، وهو الرأي الذي يقول به الشيعة . ويعتمدون في ذلك على أحاديث تدل على أن أجداده الذين كانوا قبل أن يبعث نبياً ماتوا كافرين ، ولكن النبي توسل في بعثهم بعد أن ماتوا على الكفر ، من أجل شيء واحد هو أن يؤمنوا بالمدين القويم . وبهذا المعنى وحده يبعث النبي أبا آباء المؤمنين . وأتوا بآية من القرآن ( ٢٨ : ٥٦ ) أيضاً للدلالة على أن عبدالله لن يدخل الجنة <sup>(٢)</sup> وحرصوا على أن يقولوا ، بخلاف ما يقوله الشيعة ، بأن والد علي بن أبي طالب مات كافراً <sup>(٣)</sup> ، وكانت عناية الدوائر السنية بترديد هذا القول عناية بلغ من شدتها أن هذا القول دسّ على كتاب « الفقه الأكبر » المنسوب إلى أبي

(١) « تفسير السكري » ص ٧٤ .

(٢) ( الكامل ) ص ٧٨٨ . ص ٧ ودايد .

(٣) لذلك ، ( مجلة الجمعية الشرقية الألمانية ) المجلد رقم ٥٢ ص ٢٧ : راجع ( عيون

الأخبار ) ص ٣١١ ص ١٠ .

خفيفة (١). إن لم يكن قد وجد فيه من الأصل ثم حذف منه من بعد . ولا يتصل بهذا مسألة طهارة آباء النبي من كل سفاح . فحتى لو كان أجداده القرييون كفاراً ، إلا أنه كان زواجهم جميعاً حتى أقدمهم . زواجاً صحيحاً من وجهة نظر الإسلام (٢) . فسا كان عاراً بالنسبة إلى العربي العادي . ونعني به أن يكون في آباءه سفاح . لا يمكن أن يكون موجوداً في آباء النبي . كما لا يمكن أن يكون في سلسلة نبيه نكاح من نوع نكاح المقت ، [ وهو أن يتزوج الإنسان امرأة أبيه من بعده ] . بل إذا نرى رجلاً ذا نزعة عقلية كأنحافظ يعتبر كافراً كل من اعتقد غير هذا ولم يسكن إنكاراً بأنه يمكن وجود سفاح في آباء النبي وأصوله (٣) .

وكما ازداد تقديس النبي في الدوائر الشيعية الإسلامية (٤) . كلما عمل مذهب السنة على التوسع في استخلاص نتائج فكرة انتقال نور النبي من آدم إلى محمد . فقالوا إن هذا الاعتقاد ينفي إمكان أن يكون أحد أجداد النبي كافراً

(١) كذلك في النص الذي شرحه علي الفارسي ( القاهرة سنة ١٣٢٤ ) ص ٩٦ وما يليها . والفقرة الآتية : « ورسول الله صلعم مات على الإيمان ، وأبو طالب معه صلعم وأبو علي رضي الله عنه مات كافراً » لا توجد في متن ( الفقه الأكبر ) الموجود في أكثر هذا الشرح . بل إن فكرة أن أبوي محمد كانا كافرين قد دسست على متن نسخ ( الفقه الأكبر ) . راجع بحث محمد بن شبيب في ( المجلة الأفريقية ) سنة ١٩٠٦ ص ٢٦٣ *Revue Africaine* (٢) ويحيطون الأحاديث الآتية أساساً لهذه النظرية : « لم أزل أفل من أصلاب الظاهرين إلى أرواح الطاهرات » ، أورده فخر الدين الرازي في « مناقب علي » ج ٦ ص ١٤٨ عند تفسيره للآية ٢١٩ من ( السورة رقم ٣٦ ) ، أو : « ما زلت أخرج من نكاح كدكاح الإسلام حتى خرجت من بين أبي وأمي » ، وكذلك : « كلنا نكاح » . ليس فيما سفاح » وقد حاول رجال الدين التوفيق بين الصورتين التي قامت صدورها الحديث الأخير ( وجود سفاح في أجداد الرسول ) وبين نظريتهم هاتيك ، عن طريق تصحيحات في نسخة صادرة عن الهوى والفرس (٣) و « كتاب الأسماء » ؛ وهذا الوضع أورده الدميري تحت لفظ ( قريش ) ج ٢ ص ٩٢ في أسفل : « ومن اعتقد غير هذا فقد كفر ، وشك في هذا الخبر » ، والحمد لله الذي نزهه عن كل وصف ، وظهره تطهيرا .

(٤) راجع فيما يتعلق بإزدیاد تقديس محمد از دیواد مستمرا ، بحثنا الذي ظهر في « مجلة دینا لمعرفة الشرق » ، المجلد رقم ١٥ ص ٢٣ .

وخصوصاً أبواه . ثم إن المشركين نجس كما هو وارد في القرآن ( ٢٨ : ٩ ) فكيف يمكن أن يكون أجداد النبي الأضفار مشركين ؟ الأولى أن يقال إنه منذ آدم لم يكن تمت شرك في سلسلة نسب الرسول ومن بين المدافعين عن هذه العقيدة نحر الدين الرازي . حتى إن جلال الدين السيوطي شعر بأنه مدين له بالشكر والثناء للدفاع عنها وتأييده لها في « تفسيره »<sup>(١)</sup> فقال فيه :

من آدم لأبيه عبد الله ما فيهم أخو شرك ولا يستكف  
فالمشركون كما بورة توبة نجس . وكلهم بطر يوصف  
وبسورة الشعراء به نقلب في الساجدين<sup>(٢)</sup> فكلهم مشحف  
هذا كلام الشيخ نحر الدين في أسراره هبطت عليه الزرّف  
فجزاه رب العرش خير جزائه وجاه جنات النعيم تزخرف<sup>(٣)</sup>

ومن أجل هذا فإن من المفهوم ضِعاً عند السيوطي أن والدي النبي علي الأقل لا يمكن أن يكونا كافرين : فعبد الله كان النور المحمدي واضعاً على جبينه ، وأمنة أخذت هذا النور عن زوجها . وهذه فكرة تقول بها الأخبار القديمة عن حمل النبي ومولده .<sup>(٤)</sup> ويتردد ذكرها دائماً بصورة شعبية في قصائد المولود<sup>(٥)</sup> . والسيوطي أشد الكتاب الإسلاميين حماسة لهذه الفكرة حتى إنه كرس للدفاع عنها وتأييدها ما لا يقل عن ثمان رسائل خاصة<sup>(٦)</sup> جمعت في مجموعة ، وطبعت في إحدى مطابع حيدر آباد سنة ١٣١٦ هـ<sup>(٧)</sup>

(١) لعل الإشارة إلى ج ٦ ص ٥٤٨ .

(٢) سورة رقم ٢٩ آية رقم ٢١٩ .

(٣) من « قصيدة في إيمان أبي النبي » ، مطبوعة في كتاب عبي الدين الطنطا ، « بلوغ الأرب في سائر الرريد » ( طبعة حية في لبنان سنة ١٩٣٩ ) ص ٧٠ — ص ٨٠ .

(٤) ابن سعد ، القسم الأول ، ج ١ ص ٥٩ = ابن هشام ص ١٠٩ ص ٧ وما يليه .

(٥) كما ترى مثلاً في كتاب أحمد بن محار ، « نسخة الطبيب بأخبار الرحلة إلى الحبشة » .

(٦) طبعة الجزائر سنة ١٩٠٢ ص ٣٧ .

(٧) راجعها في بروكسلين ج ٢ ص ١٤٧ بأرقام ٤٣ إلى ٤٨ .

(٨) ابن شجب ، « المجلة الأفريقية » سنة ١٩٠٦ ص ٢٦٣ .

وطالما كانت فكرة انتقال الجوهر النوراني الموجود وجوداً سابقاً  
موجودة في نطق مذهب السنة ، فإن هذه العملية ، عملية الانتقال ، قد انتهت  
بظهور محمد <sup>(١)</sup> ، بينما مذهب الشيعة يجعل انتقال النور المحمدي يستمر في  
سلسلة الأئمة . هذا إلى أن نظرية النور المحمدي هذه قد قيل بها خارج دائرة  
المذهب الشيعي في عصر متأخر من أجل استخدامها في المناورات السياسية  
الدينية ، فراها تظهر بطريقة تستحق النظر والعناية سنة ١٥٢٠ بمدينتي كاشغر  
ورقند حيث ترى حركة خوجه ، كما أوضح ذلك مارتن هنرمن ، تعتمد في  
قيامها على ادعاء أن النور المحمدي انتقل بطريق مستمر لا انقطاع فيه إلى  
مخدوم . وكان النزاع الذي حدث بين أبنائه مصدره مسألة إلى من منهم انتقل  
الجوهر النوراني الذي حل في أبيهم عدة ما <sup>(٢)</sup> .

ونحن لم نعن بالتحدث عن هذه المظاهر الأسطورية في نظرية النبوة عند  
المسلمين وتطوراتها وتفرعاتها ، إلا لكي نكشف عن أقدم الوثائق التي كانت  
أساساً لها .

وأنا أرى في بعض آيات السكيت نوعاً من مثل هذه الوثائق . فإنه  
يقول في إحدى قصائده الهائية ( رقم ٣ في الآيات ٣٩ و ٤٠ ) مدحاً  
في الرسول :

ما بين حواء إن نُسِبتَ إلى آمنة اعمم <sup>(٣)</sup> نبشك الهدب

(١) يروي الزكاة في « ملوك الأمان » (طبعة فارس سنة ١٣١٤) ج ٢ ص ١٩٠  
عن سيدي محمد ابن الهادي (المتوفى سنة ٨٢٣) أحد رجال الدين ، أنه قال :  
المحمدي ، لأنه « كان إذا رأى أحداً يقول أهلاً بالنور المحمدي حتى لقب بذلك » . وهذا  
لا يمكن أن يكون له معنى إلا إذا كانت النبوة موجهة إلى أحد من نسل النبي .

(٢) مارتن هنرمن ، « الشرق الإسلامي » ج ١ ص ٢٣٥ *Der Islamische Orient*  
وكتابه عن « تركستان الصينية » ص ١٧ *Chinesisch-Turkestan* .

(٣) يدرجها هورودوتس في كتابه « عن شجرة نبتك الواقعة المحضرة تشمل ما بين حواء إلى  
آمنة ، ولكن راجع مع ذلك معنى لفظ « اعمم » والتواضع عليها في « لسان العرب »  
تحت هذه الكلمة ، المجلد رقم ١ ص ٢٢٠ ص ١٣ وما يليه .

قرباً فقرباً تناسخوك لك (١) فضة منها يضاء والذهب (٢)

ولن نستطيع أن نفهم هذا إلا على أن جوهر النبي السامي قد وجد منذ حواء ، وأنه ( وهذا نراه يشبه بالفضة اللامعة والذهب ) (٣) انتقل جيلاً بعد جيل بدون انقطاع . أى أن جوهر النبي إذا كان موجوداً ووجوداً سابقاً منذ آدم ، وانتقل على صورة جوهر سام من حامله في هذا الجيل إلى حامله في الجيل الذي يليه ، حتى ظهر في محمد جلياً سافراً . ونحب أن نلفت النظر هنا إلى استعمال الكهيت لكلمة تناسخ ، للدلالة على هذا الانتقال ، وهذه الكلمة هي الاصطلاح الصحيح الخالص بمكرة انتقال الأرواح من شخص إلى شخص (٤) ، والذي استعمله الكتاب المتأخرون باستمرار للدلالة على انتقال

(١) « حاشيات الكهيت » ، طبع مبرونسي . ص ٨٤ من ٣٩ وما يليه . وهذه النظرية يفت إلى على أنه يقول بها في إحدى الخطب المسماة إليه . « نوع البلاغ » طبع محمد عبده ( بيروت ١٣٠٧ ) ص ٩٥ من ١٠ .

(٢) ليس من غير الممكن أن يكون هناك صلة بين هذا وبين ما اعتاده الأفلاطونيون المحدثون وأصحاب الفلاسفة من تشبيه الجواهر الصادرة عن الله بالمعادن الزقية والأحجار الكريمة ( « الذهب الإبري » ، « أنونجيا أرسطو فانيس » طبع ديبراشي ص ٤٢ من ٦ وما يليه ) . وراجع أيضاً « الحوارة » لدى المتوسمين المسيحيين ، أوزار ، في كتابه « رسائل دينية » Usener, Theologische Abhandlungen, C. v. Weizsäcker...gewidmet 201 ff., Kebra ntagast, ed Bezold, Liebers, 60 I.

(٣) إلى جانب هذا الاصطلاح الشائع الاستعمال للدلالة على انتقال الأرواح من جسم إلى جسم ( كدوك برود في صفة أخرى هي « المناطقة » ، « كافي » « رسائل » « الحافظ » ، طبعة القاهرة سنة ١٣٣٤ من ١٣٨ ص ١ ) « تدعى أروحية من طريق المناطقة » وابن خلدون ، طبع مسقط سنة ١٣٦٦ ص ٤٤ ( « سفر الأحرار » يوجد الاصطلاح الآخر تفهم = تفهم ، واستعمل خصوصاً ليس قبس ، بل قبس آخر ( راجع القاموس المحيط ، تحت هذا اللفظ ) . « صاحب السحاب القاموس » « المشرق » المجلد رقم ٩ من ١٠٢٠ ص ١٢٠ من ١٨ . وفي ترجمة عربية عن أثرية الكتاب المصنفات العربية التي « سدور » « ظم الصلابة كل لغة » ، تأليف الباهو خاني خراس . طبعة بقمبرنو سنة ١٣٤٣ من سنة الحظ ( ورقه رقم ٢١٥ ) . « برد المارة » : « سواء في تفهم » « أوله » « تفهم آخر » ، كترجمه عبارة عبرية بها إشارة إلى أكيوار التاسع ( « جدول » ) الذي ترجمها للترجم بكلمة « تفهم » في هذه المارة . « فيا يتلقى بصله » « فماني » « بالتناسخ راجع في كتاب ديمو » « تاريخ التصورية وديهم » .

الجزء الإلهي في النفس من إمام إلى إمام آخر (١).

ومن هنا نستخلص كيف أن فكرة انتقال جوهر النبي السامي الموجود وجوداً سابقاً قد وجدت مبكراً في بيئة الذين تشيعوا لعل . إذ يجب علينا افتراض أن الشاعر قد عبرها هنا شعراً عن نظرية كانت عامة شائعة في البيئة (٢) التي عاش فيها .

- ٤ -

ووجد الاعتقاد بوجود محمد وجوداً سابقاً أعظم صورة وصل إليها في النظرية القائلة بأنه هو كل التجليات التي تجلت فيها الروح القدس . فلا خلاف بين الأنبياء إلا في المظهر الخارجي . أما في الحقيقة فإنه رسول واحد ، بعث إلى العالمين في أزمنة مختلفة وفي مظاهر جسمية متباينة ، كي يعلن للناس إرادة الله وينبئهم بمشيئته . وما آدم ونوح وإبراهيم وموسى وعيسى ومحمد يختلف الواحد منهما عن الآخر ، ولكنهم جميعاً روح قدسية واحدة متجلية في صور ومظاهر جسمية مختلفة ، فجوهرهم جميعاً واحد ، وليس الاختلاف إلا شيئاً ظاهرياً خصب .

وهذه النظرية ترجع في أصلها إلى الغنوصية المسيحية ، أي إلى الفكرة التي عبرت عنها المواعظ Homilien المنسوبة إلى القديس كليمانس فقالت (الموعظة

١ - إيريس ص ٤٠٠ من ١٢٣ تطابق رقم ٢ . أخوذاً عن « كورا سيمانية » . ومما يتعلق باستعمال القديس لادلالة على الصفات التي تحتلها نفس برقية جيداً من الرمان كتاب « معاني النفس » ص ٥٦ من النص ص ٢٤ والتطابق على هذا الموضوع في ص ٦٤ . وفي قصيدة منسوبة إلى القزلي ( « المشرق » ج ١٠ ص ٦٠٦ البيت الرابع ) : « أقول النفس القروية التي دعت إلى عالم الخلود عن بعد لمجد كانت حقة به » . « كان النبي وقبضي زمانه » - « قاس الأرواح » ( هو « ملك الموت » ) في « القديس » ص ٤٠٠ س ٨ . « لعل صوابه قاضي الأرواح » . (١) « تاسع الجزء » الإلهي في الآلة ( شجرته في ص ١٢٣ س ٢ ) : « نور يناسج من شخص إلى شخص » . « الكتاب الثاني » ص ١١٣ س ٣ : « ص ١١٤ س ٦ » . (٢) كذلك كان يلف شعاعين أن يقال لهم إن شعاعهم كانت قد شأت من قبل في صلب آدم . « الأعراف » ( ج ٩ ص ٦٠ - ٦١ من آمل ) يورد بيت الآخر من قصيدة في مدح إسماعيل : « إن الذي قسم الفصائل حاربه » في صلب آدم للإمام السابع

رقم ١٨ ، ققرة ١٣ ) : « ليس تمت غير نبي صادق واحد ، هو إنسان خلقه الله وزوده بروح القدس ، يمر خلال عصور العالم ( τὸν αἰῶνασέχ ) منذ البدء ، بأسماء وصور متغيرة ، حتى يشمل الله برحمته فيبلغ الراحة الأبدية بعد انقضاء الأعصر التي حدثت له كي يؤدي الرسالة التي أخذ على عاتقه أداءها (١) وهذه النظرية قالت بعض المذاهب في الإسلام وبعض الحركات السياسية التي أفضت إلى إيجاد مذاهب . ولعل المقنع الدجال وصاحب الفتنة المشهور (٢) أن يكون من أول القائلين بهذه النظرية . وذلك في أول الخلافة العباسية . ولعله كان في مقدورنا أن نعرف الشيء الكثير عن آرائه الدينية لو أن أخبار الخاصة بحركة الميمنة (في الفارسية : سيد جامكان ) التي أوردها البيروني (٣) ، ومحمد بن حسن بن سهل (٤) ، والمسعودي (٥) ، قد حفظت لنا . والنقطة التي تدور حولها دعوى المقنع ، تبعاً لما بقي لنا من أخبار عن الجانب الديني من هذه الحركة ، خصوصاً ما حفظه لنا الترخشي (٦) ( كتب حوالى سنة ٣٣٢ ) وابن خلكان (٧) . هي ادعاؤه أنه أحد التجذبات التي تتجسدها

(١) فرديند كرسينج باور ، « تاريخ الكنيسة في القرون الثلاثة الأولى » ، الطبعة الثالثة ، ليبس - ١٨٦٣ ( من ٢٢١ F. Chr Baur, Kirchengeschichte der drei ersten Jahrhunderte

(٢) بشير بن ، الله في البيان الذي كتبه « إلى علماء الأساقفة وسكاه العالم » إلى معجزة القمر التي أتى بها المقنع ( « رسائل الشيخ أبي هاشم » ، ج ١ طبع روزن ، بطرسبرج سنة ١٩٠٨ م ٦٥ م ٢٠ ومايله )

(٣) راجع تاريخه طبع سقاو ، م ٢١١ .

(٤) راجع المسعودي ، « مروج الذهب » ج ٨ م ١٢٠ .

(٥) الكتاب السابق م ٢٣ .

(٦) « وصف جغرافى وتاريخى لمدينة بخارى » Description topographique et

Historique de Boukhare : طبع الس الفارسي شارل شيفر Charles Schefer (باريس

سنة ١٨٩٢ ) م ٦٤ ، م ٣ أسفل : « من آتم كه خود را بصورت آدم بمخلق نمود

وبار بصورت نوح و بار بصورت ابراهيم و بار بصورت موسى و بار بصورت محمد و بار

بصورت ابي مسلم و بار بصورت كرمي بنينيد » [ وترجمتها : أنا ذلك الشخص الذي

ظهرت ، حين المني ، في صورة آدم . ثم في صورة نوح ، ثم في صورة ابراهيم ثم في صور

موسى ، ثم في صورة محمد ثم في صورة ابي مسلم ، ثم في هذه الصورة التي أنا عليها ]

(٧) ابن خلكان يرقم ٤٣١ ، راجع ج ١ . براون ( تاريخ القروس الأديني ) ج ١

م E. O. Brown, A Literary History of Persia ٢٢٠



الروح القدس على أدوار متكررة ، وأنه أحد الصور التي تجلت فيها الروح القدس في آدم وجميع الأنبياء -- وفي بعض الروايات ، والعلماء والحكماء أيضاً (١) -- حتى أبي مسلم وأخيراً فيه هو نفسه . فكأنه إذاً ليس يختلف عن آدم ونوح وإبراهيم الخ ، بل هو قد فاق الصور السابقة عليه بأن الطبيعة الإلهية لم تتجل فيهم كاملة كما تجلت في آخر تجلياتها في صورة المفتح . فهم قد تجلت فيهم الطبيعة النفسانية بينما هو قد تجلت فيه روحانية خالصة (٢) . وهو يبعث برسائل في هذا المعنى رواها الترشي ، فليس بعجيب إذاً إذا كان الذي يروي لنا هذه الرسائل . وهو سُشِّي ( ونعني به ملخص أقواله الفارسي ، أي الترشي ) بقاطع هذه التجديفات بقوله : « خاكش بدهان ، أو « خ بردهان ، [ أي عليه اللعنة وترجمتها حرفياً : مثلي في رغاما ] (٣) .

وهذه النظرية عنها تظهر في مذهب الإسماعيلية بطريقة منطقية منظمة . إلا أن الكلام فيه ليس عن تجسد الروح القدس أو الله تجسداً دورياً ، وإنما عن تجلي العقل الكوني في أدوار على صورة الناطق متأثراً في ذلك بنظرية الصدور الأفلاطونية المحدثة . وهذه نظرية وجدت أحدث تعبير عنها لدى باب . فإنه يقول عن نفسه : كنت في يوم نوح نوحاً ، وفي يوم إبراهيم إبراهيم ، وفي يوم موسى موسى ، وفي يوم عيسى عيسى ، وفي يوم محمد محمداً ، وفي يوم علي قبل نبيل علي ، ولا كون في يوم من يظهره الله من يظهره الله ، وفي يوم من يظهره من بعد من يظهره الله من يظهره من بعد من يظهره

(١) ابن خلدون ، الموضع المذكور ، ج ٤ ص ١٢٦ س ٣ ( فمقنك ) : « ثم إلى صورة واحد واحد من العلماء والحكماء » .

(٢) الترشي ، الموضع المذكور ص ٦٥ س ٢ : « إيتان عشاني يودته ومن روحاني أم » [ وترجمتها : إن هؤلاء عشانيون ، أما أنا فروحاني ] .

(٣) الكتاب السابق ، ص ٦٤ س ٤ من أسفل ؛ ص ٦٥ س ٩ ؛ ص ٧١ س ٢ ؛ ص ٧٢ س ٢ ، وقارن فيما يخص هذه الصيغة بحثي في « مجلة الجمعية الشريفة الأتلية » ، المجلد ٤٢ ص ٥٨٩ .



« وتقلبك في الساجدين »<sup>(١)</sup> (٢٦ : ٢١٩) أي أنه نبى واحد يظهر جوهره في صور مختلفة كي تبشر المؤمنين في مختلف العصور<sup>(٢)</sup>.

ومن هذا نستطيع أن نحكم إلى أي حد كانت الأحاديث حتى القديمة منها نفسها قابلة للتأثر بسهولة بالأفكار الغنوصية.

### ملحق

١ - خاص بصفحة ٢٢٠ تعليق رقم ٤ : يذكر الذهبي في كتابه في نقد رجال الحديث عن كتاب «العقل»<sup>(٣)</sup> (أ) بعد أن ذكر آراء أحمد بن حنبل وغيره في مؤلف هذا الكتاب وتخرجهم له تخرجاً شديداً ، قال : « عن الدارقطني قال : كتاب «العقل» وضعه ميسرة بن عبد ربه<sup>(٤)</sup> ثم سرقه عنه داود بن المحبر فركبه بأسانيد غير أسانيد ميسرة<sup>(٥)</sup> ، وسرقه عبد العزيز بن أبي رجاء ، ثم سرقه سليمان بن عيسى السجري ، وهكذا نجد عصاية من سراق التأليف إلا أن كلمة «سرق» في الاصطلاح الكتابي في الشرق ليس لها المعنى السيء الذي يرتبط في أذهاننا بمقابل هذه الكلمة في الألمانية ، فالناس لا يتورعون

---

(١) لايسرف الطبري في (تفسيره) (ج ١٩ ص ٦٩) شيئاً عن هذا التفسير ؛ والفخر الرازي يقول بهذا التفسير إلى جانب قوله بالتفسير الخرفي يقول (ج ٩ ص ٥٤٨) : « إن الله تعالى نقل روحه من ساجد إلى ساجد » .

(٢) ابن سعد ، القسم الأول ج ١ ص ٥ ص ٩ وما يليه .

(٣) (ميزان الاعتدال) ج ١ ص ٢٨٨ .

(٤) واضح الأحاديث عن فضائل القرآن ، راجع كتابي (دراسات إسلامية) ج ٢ ص ١٥٦ ص ١١٩ ؛ ولقدمة الله وشراسته لقب بثلث الأكال .

(٥) وهذه طريقة ليس من الشاذ استعمالها من أجل خداع الناس بأن للمرء فضل تحصيل أحاديث النبي بمجموده الخاص : فيدعى المرء نفسه «العصاة الآخرين من أحاديث بنصها أو مع بعض التغير جاعلاً لها سنداً ، فيذكرون عن إبراهيم النخعي أنه « كان يسرق الحديث ويسويه » أي ويكيّفه تكيّفاً خاصاً ؛ ويذكرون عن علي بن محمد الزهري أنه « كان كذاباً ، سرقه (أي الحديث) من ابن أبي عمير وجعل له إسناداً آخر » . راجع صفة الله المسدّاس في حاشية على كتاب ابن حجر المقلّاد « القول المسدّد » ص ٧٩ ص ٨ ؛ ص ٩٢ ، ص ٤ .

من أن يصغروا كبار الشعراء بهذا الوصف<sup>(١)</sup> . وواضح من الفصل المتعلق بالسرقات في كتاب « حاسة الخالدين » ( بروكلين ج ١ ص ١٤٧ ) أن هذا اللفظ توسع في استعماله كثيراً حتى أصبح يشمل التليذ أيضاً<sup>(٢)</sup> . وترى شارح « النقااض » يقول عن جرير ، الذي استعمل في إحدى قصائده ( رقم ٦٥ ، البيت رقم ٣٤ ) لفظ « ازدهر » ، إن هذه « كلمة ببطية سرقها ( أى جرير ) من كلام النبط »<sup>(٣)</sup> . وهو يدلنا على أن هذه الكلمة ( سرقة ) لم تكن تستعمل دائماً بمعنى سىء « مشين » . ويدكرون أن سليمان السنجري — وقد حُكم عليه بأنه كذاب مصرح — ألف كتاباً في « تفصيل العقل » . ومن بين الأحاديث التي وضعها يستحق الحديث التالي أن نوردّه :<sup>(٤)</sup> « إذا أنت على أمتي ثلثمائة ومائتون سنة<sup>(٥)</sup> حلت لهم العزبة والترهب على رؤوس الجبال » ، وهو حديث استخدمه الصوفية تأييداً لملتهم الأعلى في الحياة وسلوكهم ( الرهبانية ) ، وهو المثل الأعلى الذي وردت أحاديث أخرى بدمه<sup>(٦)</sup> .

(١) راجع بحثي في « مجلة الجمعية المصرية الألمانية » ، المجلد رقم ٤٦ ص ٤٣ وما يليها .  
(٢) طاهر في مجلة « المقتبس » المجلد رقم ٣ ص ٧٠٩ وما يليها . وفي هذا الفصل يستعمل خصوصاً اللفظ أخذ ، ولكن في ص ٧٠٢ ، ص ١٠ من أسفل يرد : « طرائف السرقات » .

(٣) « النقااض » ، طبع بيقان ص ٦٩٠ ص ١١ .

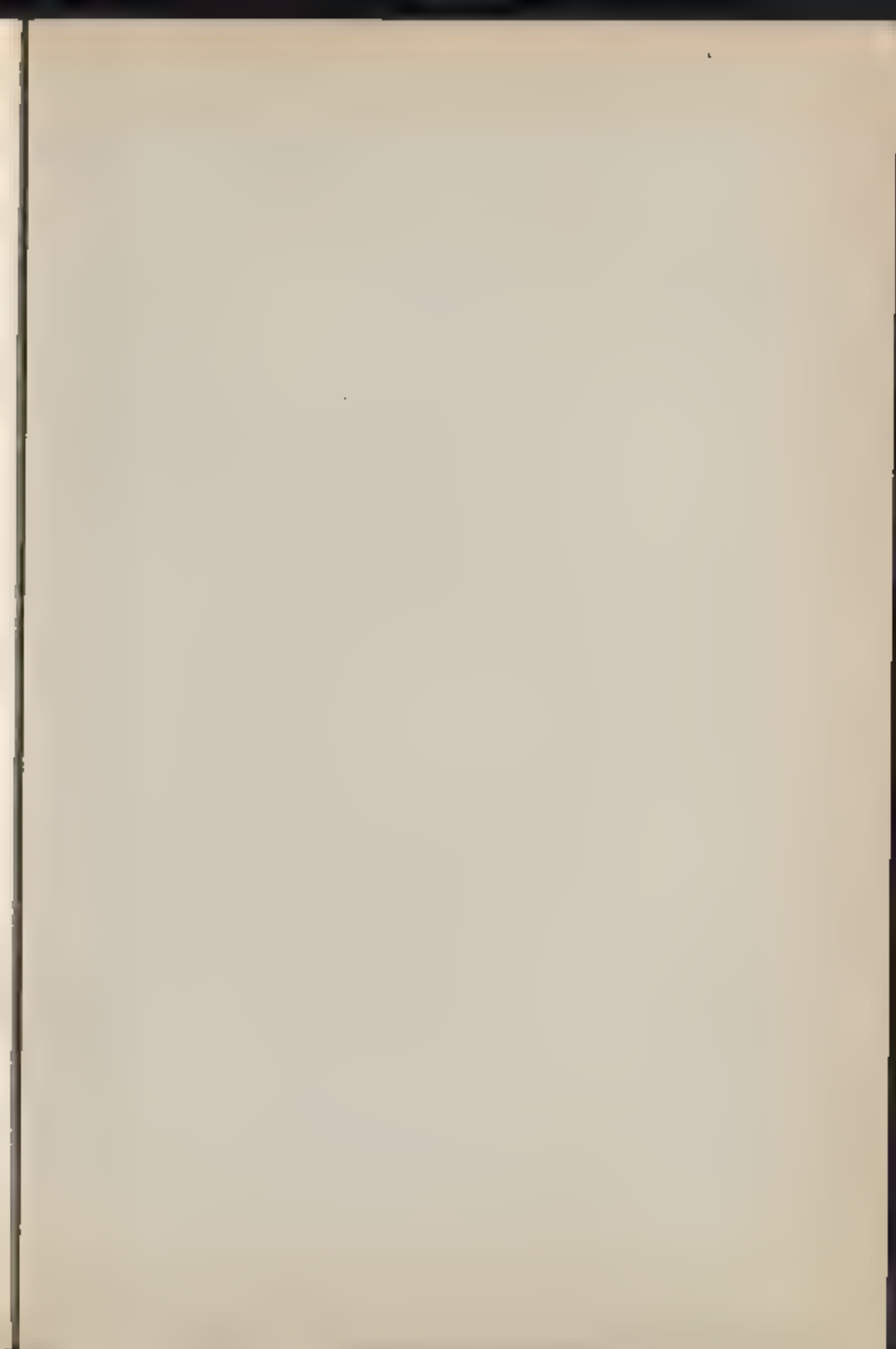
(٤) « میزان الاعتدال » ج ١ ص ٣٧٧ .

(٥) وتوجد أقوال كثيرة ذاعت على صورة أحاديث ، فيها تذكر حوادث محددة بتاريخ معين ، مثل الحديث : « إذا كانت سنة خمس وثلاثين ومائة خرجت شياطين حبسهم سليمان بن داود في جزائر البحر فذهب منهم تسعة أعمارهم إلى العراق فجادلواهم بالقرآن وعصر بالشام » وهو حديث دفع إلى وضعه ما كان يسود ذلك العصر من سافرات ومتازعات دينية ؛ وكذلك مثل : « لو ربي أحكم بعد الستين ومائة جروك كلب خير من أن يربي ولداً » ، وفي هذا إشارة إلى انحطاط الحالة العامة وسوءها ؛ أو مثل : « إذا كانت سنة خمسين ومائة تغير أولادكم البنات » ، ولست أستطيع أن أستنج إلى أي شيء تشير هذه النبوءة ؛ وأحدث سنة يرد ذكرها هي السنة الواردة في الحديث التالي : « لا يولد بعد السبائة مولود وثقة فيه حاجة » . راجع هذه الأحاديث في كتاب القاتوبي « المزلزل المصروع » ص ٢٠ وص ٦٥ وص ١٠٢ .  
(٦) يورد « قوت القلوب » حديثاً تذكر فيه سنة مائتين باعتبارها السنة التي فيها =

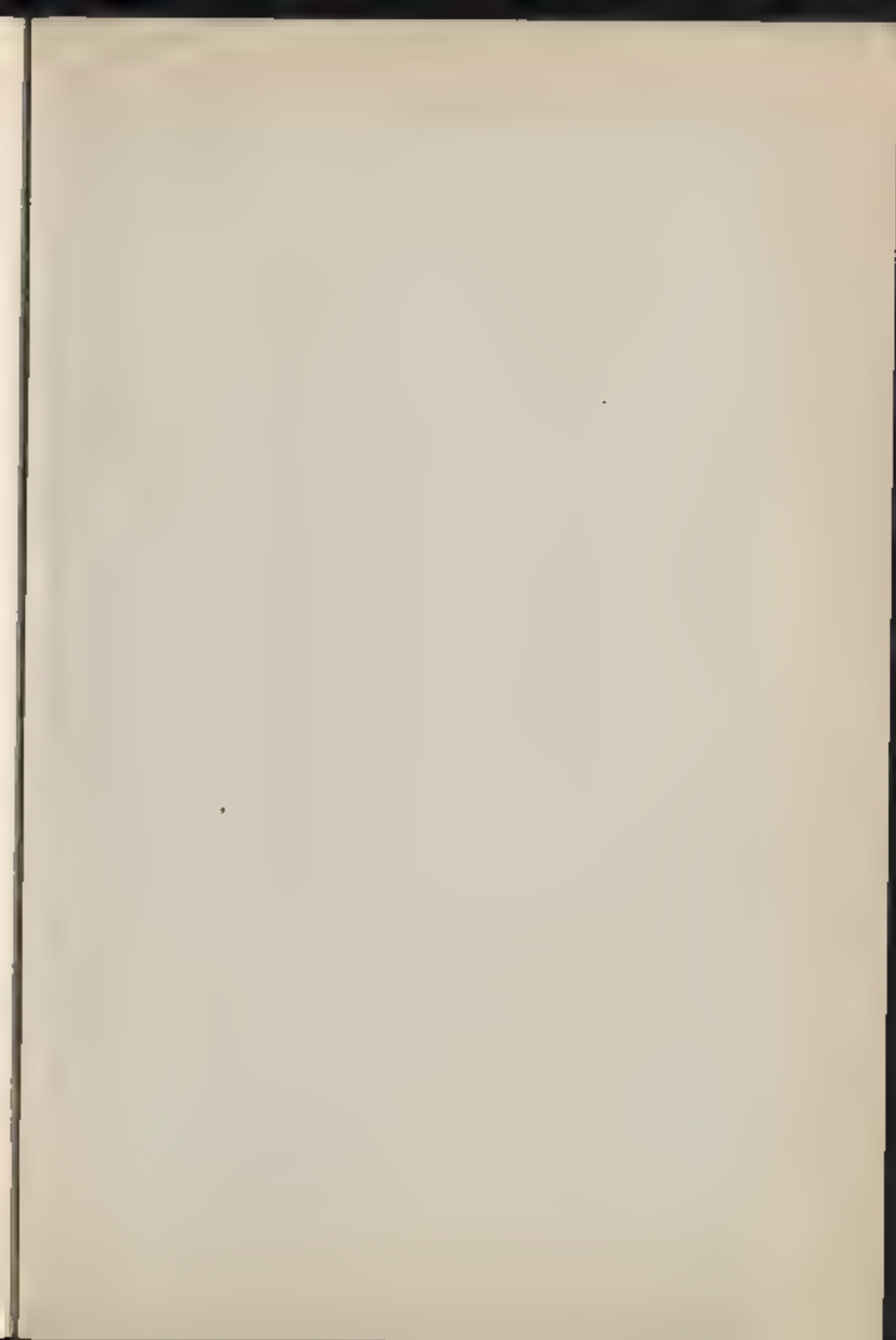
٢ — تعليق على ص ٢٢٦ . وقد زخرفت الشيعة هذه الأساطير بكثير من الأشياء المتغالى فيها . تغالياً دعا المعتدلين من أئمة الشيعة إلى ذمها . فرى محمد بن محمد بن النعمان ، المشهور في كتب الشيعة باسم الشيخ ! توفى سنة ٤١٣ : راجع لوث ، فهرست كتب المكتب الهندى *Loth, Catalogue India Office* يجيب على سؤال ألقى إليه خاصاً بقيمة أمثال هذه الأساطير بما يلي : « إن الأخبار بذكر الأشباح تختلف ألفاظها وتباين معانيها ، وقد نسبت الغلاة عليها أباطيل كثيرة ، وصنفوا فيها كتباً لغوا فيها وهزموا فيها أثبتوا منه في معانيها ، وأضافوا ( بأجوبة ) الكتب إلى جماعة من شيوخ أهل الحق ، وتحرصوا الباطل بإضافتها إليهم ، من جعلها كتاب [ في نص المؤلف : الكتاب ] سموه كتاب « الأشباح والأظلة » ، نسبوه في تأليفه إلى محمد بن سنان ولسنا نعلم صحة ما ذكره في هذا الباب عنه . وإن كان صحيحاً ، فإن ابن سنان قد طعن عليه وهو منهم بالغلر ، فإن صدقوا في إضافة هذا الكتاب إليه فهو ضلال ضال وإن كذبوا فقد تحملوا أوزار ذلك . وبعد ذلك يقدم لنا الرواية الصحيحة في نظره للأساطير المتعلقة بالأشباح النورانية . ( أورده دلدار على في كتاب ، مرآة العقول في علم الأصول ، طبعه لكتوف سنة ١٣١٩ هـ ، ج ٢ ص ١٤٤ ) — عباس محمد بن الحسن بن سنان في النصف الأول من القرن الثالث ، قال عنه الطوسى في كتابه « فهرست كتب الشيعة » تحت رقم ٦٣٨ : « وقد طعن عليه وضعف » .

---

يحدث هذا التحول : راجع « مجلة تاريخ الأديان » المجلد رقم ٣٨ ص ٣١٤ . وقارن بهذا الحديث الذى أورده الفزائى في « الإحياء » ج ٢ ص ٢١ : خير الناس بعد المائتين الخفيف الحاذق لا أهل له ولا ولد » ، وفي كتاب « تحف البادية » ج ٥ ص ٢٩١ روايات أخرى لهذا الحديث ، وملاحظات نقدية عليه .



# معارضة التراث





## محاولة المسلمين إيجاز فلسفة شرقية<sup>(١)</sup>

لكراو الفونسو نلينو

ملخص :

- ١٥ — فقرتا ابن طفيل عن الفلسفة ، المشرقية ، لابن سينا .
- ٢٥ — قراءة ، مشرقية ، ( شرقية ) لدى مترجمي ابن طفيل من الأوربيين .
- ٣٥ — تؤكد هذه القراءة لدى ابن رشد . : ٥٥ — فرض بوكوك ( سنة ١٦٧١ ) خاصاً بطابع هذه الفلسفة والمشرقية ، ٥٥ — ٦٥ — قول توك ( سنة ١٨٢٦ ) ويوزي ( سنة ١٨٣٥ ) إنها عين الفلسفة ، الإشرافية ، ( حكمة الإشراف ) . ٧٥ — كتاب في مذهب وحدة الوجود عند الشرقيين ، في نظر منك ( سنة ١٨٥٩ ) . ٨٥ — قراءة ، مشرقية ، بمعنى ، إشرافية ، كما اقترح دي سلان ( سنة ١٨٦٨ ) خاصاً يكتب ابن سينا ونظر الدين الرازي ٩٥ — ١٠٥ — رأى دوزي ( سنة ١٨٨١ ) ودريور ( سنة ١٨٨٤ ) .
- ١١٥ — قراءة ، مشرقية ، وطابع الكتاب ، ثم اعتقاد ميرن ( سنة ١٨٨٢ ) ومحمد إقبال ( سنة ١٩٠٨ ) وجولد نسير ( سنة ١٩٠٩ ) أنه كطابع رسائل التصوف . ١٢٥ — ١٥٥ — رجوع كل رادي فر ( سنة ١٩٠٠ وسنة ١٩٠٢ ) وجوتييه ( سنة ١٩٠٩ ) وهورتن ( سنة ١٩١٢ وسنة ١٩١٣ وسنة ١٩٢٤ ) وآسين پلانيوس ( سنة ١٩١٤ ) وهيوار ( سنة ١٩١٦ ) ودي بور ( سنة ١٩٢١ ) إلى قراءة ، مشرقية ، والقول بأنها عين حكمة الإشراف .
- ١٦٥ — المعاني السابقة ضد إمكان صحة المخطوطات الموسومين باسم « الحكمة المشرقية ، لابن سينا . ١٧٥ — مسائل تتطلب الحل .

(١) [تظهر هذا البحث في « مجلة الدراسات الشرقية » RSO المجلد ١١٢ ، سنة ١٩٦٢ ، بعنوان : « حكمة ابن سينا الشرقية ، أو الإشرافية ؟ » وهناك هو في الأصل :  
| Filosofia « orientale » od illuminativa » d'Avicenna ?

١٨٥ — الأسباب اللغوية المانعة من أن تكون القراءة « مشرقية » محتملة.  
 ١٩٥ — الفرق الجوهرى بين فلسفة ابن سينا وفلسفة الإشراق .  
 ٢٠٥ — بم يتعارض « الشرق » مع « اليونانى » . ٢١٥ — ٢٢ — مضمون  
 كتاب « الحكمة المشرقية » تبعاً لابن سينا نفسه : كتاب كامل فى الفلسفة .  
 أقوال ابن سينا عن مؤلفاته ذات الطابع « اليونانى » أو الميثاقى .  
 ٢٣٥ — ٢٥ — الدليل على أن كتاب « منطق المشرقيين » المطبوع فى القاهرة  
 جزء من « الحكمة المشرقية » لابن سينا . ٢ احتمال صحة المخطوطات الموسومة  
 باسم « الحكمة المشرقية » لابن سينا : أهمية دراستها لبيان فلسفة ابن سينا  
 الحقيقية ؛ إيضاح فقرة لروجر باكون . ٢٧٥ — ماهى أسرار الحكمة  
 المشرقية ، التى يتحدث عنها ابن طفيل فى أول قصته . واهم شواهد .  
 تعليق إضافى خاص باستعمال « هاهنا » عند ابن رشد .

• • •

قد تبدو المشكلة التى نريد أن نحلها الآن صغيرة ولغوية بحتة ؛ إلا أن لهذا  
 الحل مع ذلك أهمية كبرى بالنسبة إلى تحديد فكر ابن سينا الخاص ، ومكانته  
 الحقيقية فى تاريخ الفلسفة عند المسلمين فى الشرق .  
 فعمل فى هذا ما يبرر إذاً طول هذا البحث وما فيه من تدقيق لعله أن  
 يبدو مفرطاً ، شديد الإفراط .

١٥ — قال ابن طفيل الأندلسى ( المتوفى سنة ٥٨١ هـ = ١١٨٥ م ) فى  
 قصته الفلسفية المشهورة « حى بن يقظان » — وهى قصة ذائع صيتها  
 وانتشرت فى أوروبا (١) انتشاراً واسعاً . فترجمت إلى اللاتينية والإنجليزية

(١) كان جيوفانى بوكو دلامبرولا ( ولد سنة ١٤٦٣ وتوفى سنة ١٤٩٤ ) قد ترجمها  
 إلى لاتينية عن طريق ترجمة « حى بن يقظان » ليوغى بيجول كرايى ذلك للمرة الأولى . فيما اعتقد  
 كاسوتو V. Cassuto فى كتابه « حى بن يقظان » اليهودى فى فلسفة فى عصر النهضة » فى سنة ١٩١٨  
 من *Gli Ebrei a Firenze nell'età del Rinascimento* ، ٣٢٢ ( اعتماداً على ما يصرح به  
 بوكو نفسه ) ولكن هذه الترجمة لم تطبع بعد .

والألمانية والهولندية تحت عناوين مختلفة قد لا تخلو من التعسف أحياناً ،  
في الثلاثين سنة الأخيرة من القرن السابع عشر و طوال القرن الثامن عشر .  
ولم تخلُ من التأثير في تفكير جان جاك روسو - أقول قال ابن طفيل بعد  
حمد الله المألوف والثناء على رسوله (١) :

« سألت ، أيها الأخ الكريم الصفي ( الحليم ) - منحك الله البقاء  
الآبدي ، وأسعدك السعد السرمدي - أن أثبتَّ إليك ما أمكنني به من  
أسرار الحكمة المشرقية (٢) التي ذكرها (٣) الشيخ ( الإمام ) الرئيس أبو علي  
ابن سينا . »

وهكذا يدعنا ابن طفيل نفهم أنه ألّف قصته مرصاة لما رغب إليه الصديق  
ثم كتب في موضع آخر من هذه المقدمة الطويلة الشبيقة جداً يقول : (٤)

(١) نحن نشير إلى الصفحات محمد طهمة بوكوك في أكاديمود سنة ١٦٧١ . فهذه  
الفقرة موجودة في ص ٢ من النص العربي ومن ص ٣ من الترجمة اللاتينية في هذه الطبعة . ( الطبعة  
سنة ١٧٠٠ هي عين هذه الطبعة ولا اختلاف بينهما إلا في صيغة العنوان ) - وكذلك  
بحسب طبعة ليون جوتييه بالبرائز سنة ١٩٠٠ ص ٣ - ٤ من النص ومن ١ من الترجمة -  
(٢) [ يذكر المؤلف هنا أنه يدع هذا المصطلح دون أن يشككه لاختلاف الباحثين في تشكيله  
وفي تفسيره لهذا هذا التشكيل ]

(٣) من الناحية النحوية يمكن أن يعود اسم الموصوف على « أسرار » أو على « الحكمة » .  
ففي التفسير الثاني جرى بوكوك في ترجمته اللاتينية ويونس Pons في ترجمته الألمانية المتضمنة في  
مقدمة سنة ١٩٠٠ ص ٣ *El filósofo autodidacta de Ahenotolai, novela psicológica*  
*traducida directamente del árabe por D. Francisco Pons Boigues, - Colección*

*( de estudios árabes, t. v )* ، وجرى على التفسير الأول - حتى كما سنرى في بند  
٢٧ - أبون جوتييه في كتابه المذكور أعلاه وهو *Hany ben Haytham, roman*  
*philosophique d'Ibn Thoul, texte arabe et traduction française* Alger, 190

كما عوز تفسير : ث من الناحية النحوية . وهو أن تكون « شرقية » صفة لفظ « أسرار »  
(٤) طبعة بوكوك ص ١٨ من النص ومن ١٩ من الترجمة ، ويونس ص ١٩ - ٢٠ ؛  
طبعة جوتييه ص ١٢ من النص ومن ١١ - ١٢ من الترجمة - وأرى من المبت أن أين  
١٨ ما في التراجع الأخرى من عدم دقة .

و أما كتب أرسطوطاليس فقد تكفل الشيخ أبو علي بالتعبير عما فيها  
وجرى على مذهبه وسلك طريق فلسفته في كتاب «الشفاء» وصرح في أول  
الكتاب بأن الحق عنده غير ذلك ، وأنه إنما ألف ذلك الكتاب على مذهب  
المشائين : وأن من أراد الحق الذي لا يجمعه فيه ، فعليه بصككاته في  
«الفلسفة المشرقية» . ومن غنى بقراءة كتاب «الشفاء» وبقراءة كتب  
أرسطوطاليس ، ظهر له في أكثر الأمور أنها تتفق : وإن كان في كتاب  
«الشفاء» أشياء لم تبلغ إلينا عن أرسطو . وإذا أخذ جميع ما تعطيه كتب  
أرسطو وكتب «الشفاء» على ظاهره دون أن يتفطن لسه وباطنه ، لم  
يوصل به إلى الكمال ، حسبما نبت عليه الشيخ أبو علي في كتاب «الشفاء» .

وجدير بنا أن نضيف إلى هذا أن ابن طفيل<sup>(١)</sup> أورد نص فقرتين لآين  
سينا حول الأحوال ( أى الذوق عند المتصوفة وهو نوع خاص من الإدراك )  
دون أن يعين من أى كتاب من كتب ابن سينا استقاهما حتى يبدو طبيعياً  
لأول وهلة أن يظن أنهما مأخوذتان من نفس كتابه في «الحكمة المشرقية»  
غير أن ميرن<sup>(٢)</sup> أدرك في سنة ١٨٩١ أن هاتين الفقرتين مأخوذتان من  
«الخط» التاسع من كتاب الإشارات .

ويليق بنا أن نذكر أن من المؤكد وجود كتاب بعنوان «الحكمة  
المشرقية» لأن أبا عبيد الجوزجاني ، تلميذ ابن سينا المخلص ذكره في الفهرست  
الذى عمله لكتب ابن سينا ذكرها صريحاً حيث قال : «بعض الحكمة  
المشرقية مجلدة»<sup>(٣)</sup> .

(١) بوكوك ص ٦ وم ٩ من النص ، ص ٢ — ٨ من الترجمة ؛ بونس ص ٨ — ٩ ؛

جوتييه ص ٥ — ٦ من النص ، ص ١ — ٥ من الترجمة — طبعة دمشق ص ٨ .

(٢) في طبعته لكتاب الإشارات ، «*Traité mystique d'Abou 'Alī al-Hosain b. 'Abd allah b. sinā ou d'Avicenne, texte arabe...avec l'explication en français par*

*M. A. F. Mehren, fasc. II ( Leyde, 1891 )* ، ص ١٢ تعليقاً بالفرنسية .

(٣) عيون الأنباء لابن أبي أصيبعة ، طبع ١ . ملحق ٢ ص ٥ . ص ٩ ؛ تاريخ

الحكماء لابن الففطى طبعى بيروت ، لينك سنة ١٩٠٢ ص ١١٨ ص ١١ — ١٢ .

§ ٢ - ومن بعد بوكوك ، الأصغر ، أجمع مترجمو ابن طفيل على ترجمة لفظ « مشرقية » بمعنى « شرقية » ، أعنى أنهم جميعاً اتفقوا على تشكيل اللفظ على النحو الطبيعي الوحيد . من الناحية اللغوية ، هكذا : « مشرقية » أو « مشرقية » <sup>(١)</sup> . إلا پونس فباته وضع (ص ٢٠) في الفقرة الثانية من فقرتي ابن طفيل لفظ « إشراقية » بين قوسين وبعدها علامة استفهام هكذا (إشراقية ؟) ولا شك في أنه فعل ذلك اعتماداً على ما افترضه بعض الباحثين الذين ستحدث عنهم فيما بعد <sup>(٢)</sup> .

§ ٣ - أما أن القراءة : « مشرقية » وتفسيرها بمعنى « شرقية » ، كانا مستعملين في القرن السادس الهجري ( الثاني عشر الميلادي ) عند العرب في اسبانيا وافريقية وكانا بالتالي ماأراده ابن طفيل . فهذا يمكن استخلاصه بطريقة مؤكدة من فقرة لابن رشد ( المتوفى سنة ٥٩٥ هـ - سنة ١١٩٨ م )

== وفي الطبعة المصرية (القاهرة سنة ١٣٢٦ م ص ٢٧٢ ص ١٥) وسع الناشر «نفس» مكان «بعض» دون ماسبب وعلى حسب هواه ! - وقد أورد ابن أبي أصيبعة ج ٢ ص ١٩ س ١١ في فهرست آخر اسم هذا الكتاب هكذا : « كتاب الحكمة الشرقية » . لا يوجد تاما . . وأورد الناشر « الذي لم يأت ذكر اسمه » الكتاب الذي يسمى « منطق المشريين » لابن سينا (القاهرة سنة ١٣٢٨ م = سنة ١٩١٠ م ص ٢) هذين العنوانين باعتبارهما اسمائين مختلفين . وليست هذه المرة الوحيدة التي ذكر فيها الناشر بعض كتب ابن سينا مرتين على اعتبار أنهما كتابان مختلفان .

(١) كلا النطائين صحيحان في القواميس العربية . أما حرف « الذي » بد حرف « ( وهو يبادل الضمة فسكان النطق إذن يصبح : مشرقية ، بصم الميم وفتح الراء ) في كلام بوكوك (ص ١٩) هكذا : « *de Philosophia Atmosbrakia ( s. n. Orientali )* » ، فليس إلا خطأ مطبعياً من تملق إيوزي E. B. Pusey في فهرس المخطوطات الشرقية بالمكتبة البودلانية في أكسفورد (ألفا الجزء العربي من هذا الفهرس ص ١٠١ . يقول A. Nicoli و أ. ب. إيوزي) يظهر أن المخطوط الذي اعتمد عليه بوكوك يحتوي على الكلمة هكذا : « مشرقية » ، بفتح الميم .

(٢) يجب أن لا ننسى أن ترجمة پونس Pons ( وهو شاب انتزع الموت مبكراً وحرره منه البست العلمى ) قد طبعت بعد وفاته ، ولهذا فإن فيها بعض الأشياء غير المؤكدة ولا الدقيقة ولا شك أنه كان سينزل منها مقعراً كبيراً لو أنه قدر له أن يراجع الطبع .

موجودة في قرب نهاية المسألة العاشرة من كتابه المشهور «تهافت التهافت»<sup>(١)</sup>، كان الغزالي قد صرح في المسألة التاسعة من كتاب تهافت الفلاسفة أن الفلاسفة ليسوا بقادرين على تقديم برهان صحيح على أن الله ليس بجسم. فأجاب ابن رشد بأن هذه التهمة تتعلق بآراء سينا الذي ظن أنه يستطيع إثبات وجود كائن ليس بجسم، معتمداً على تفرقه بين الكائن الممكن والكائن الواجب ومستدلاً على الثاني مبتدئاً بالأول<sup>(٢)</sup> (الذي ينقسم إلى «ممكن بذاته» وإلى «ممكن بذاته واجب بغيره»)، بينا الطريق الصحيح الذي اتبعه الأقدمون هو الابتداء من النظر في الحركة والزمان. قال ابن رشد بعد أن نقد مذهب ابن سينا هذا النقد:

(١) في ص ١٠٤ من طبعة القاهرة في سنة ١٣١٩ هـ وسنة ١٢٣١ هـ. وهذه المسألة كلها لا توجد في الترجمة اللاتينية الموجزة الناقصة التي حملت في المصور الوسطى (من العربية سنة ١٢٣٨)، وهذه الترجمة كانت الأساس لكتاب أوغسطين نيفوس (المتوفى سنة ١١٥٤٦) الموسوم باسم «شرح على كتاب (تهافت التهافت) لابن رشد» Agostinus Niphus. وقد أساء ماكس مورتن فهم هذه الدرة، مما أدى إلى استنتاجات في منتهى الغرابة، في ترجمته الألمانية الموجزة الموسومة باسم «خطبات ابن رشد الرئيسية بحسب كتابه في الرد على الغزالي» [تهافت التهافت]، طبعة بون سنة ١٩١٣ من ٢٢٤ *Die Hauptlehre Averroes nach seiner Schrift: Die Widerlegung des Gazali*، وأول من تبعه إلى هذه الفقرة منك في كتابه «أشباح من النطقة اليهودية والعربية» طبعة باريس [سنة ١٨٥٧ — سنة ١٨٥٩] من ٣٥٩، اعتماداً على الترجمة اللاتينية لكالوكالونيوس من نابلي Calo Catonimos Napolitano.

(٢) حاجم ابن رشد يرمي ابن سينا هذه من قبل في المسألة الرابعة من «تهافت التهافت» وراجع أيضاً ابن رشد، «تفسير السماع الطبيعي» (في الترجمة اللاتينية، المقالة الأولى، والشرح رقم ٨٣، المقالة ٢، الشرح ٢٢، والمقالة ٨، الشرح ٣: «تفسير ما بعد الطبيعة» والترجمة اللاتينية، المقالة ١٢، الشرح ٥: «تفسير كتاب ما بعد الطبيعة»، المقالة ١: «العلمة العربية والإسبانية التي قام بها كيروس Quiros، مدريد سنة ١٩١٩، المقالة الأولى، ٨٩: ٣ — ص ٤، مع التعليق الموجود في ص ١٥٠ — ص ١٥١ في الترجمة الألمانية الحديثة التي قام بها فان دن برج S. Van den Berg، الف: الكشف عن مناهج الأدلة» طبع ج. ي. ملر (Zheologie=M. I. Müller)، منشئ سنة ١٨٥٩ من ٣٩ =

« وقد رأينا في هذا الوقت كثيراً من أصحاب ابن سينا ، لموضع هذا الشك ، قد تأولوا على ابن سينا هذا الرأي . وقالوا إنه ليس يرى أن ههنا مفارقة (١) . وقالوا إن ذلك يظهر من قوله في واجب الوجود في مواضع ، وأنه المعنى الذى أودعه في فلسفته المشرقية . قالوا وإحسانها فلسفة مشرقية لأنها مذهب أهل المشرق . فإنهم يرون أن الآلهة عندهم هى الأجرام السماوية (٢) على ما كان يذهب إليه . وهم مع هذا يضعفون طريق أرسطو في إثبات المبدأ الأول من طريق الحركة .

من فقررة ابن رشد هذه نستخلص أمرين :

== ( طبعة القاهرة سنة ١٣١٩ م ٢٣ ، طبعة القاهرة ، سنة ١٣٢٨ = سنة ١٩١٠ م ٤١ = م ١٢ ) . كما أن رسالة ابن رشد بعنوان « مقالة في الرد على أبي علي بن سينا في تقسيمه الموجودات إلى ممكن على الإطلاق وممكن بذاته واجب بخيره » . وإلى واجب بذاته « موجهة ضد الأسس النظرية لعمدة ابن سينا » وهذه الرسالة ذكرتها المصادر العربية . ولكنها فُقدت ! وواضح أن إليها يشير تفسير ابن رشد لاصح الطائفة ، الترجمة اللاتينية ، المقالة ٨ ، الصرح ٣ وراجع كذلك تفسير « الباع » الطائفة ، الترجمة اللاتينية ، المقالة الثامنة ، الصرح ٢٩ ؛ « تهافت التهافت » ، السألة الثالثة ، م ٥٢ . من الترجمة اللاتينية المطبوعة سنة ١٥٦٢ وسنة ١٥٧٣ ، الورقة 55 O. K. ، والورقة 108 C, D من طبعة سنة ١٥٦٠ )

(١) يستعمل ابن رشد الطرف ههنا كثيراً . دون أن يقصد أن يشير إشارة حقيقية إلى المسكان ، وإنما من أجل القول قولاً عاماً بأن شيئاً ما موجود أو غير موجود ، أى دلالة على الموجود عامة فحسب . وراجع التلخيص المتعلق بهذا البحث .

(٢) أخطأت الترجمة اللاتينية التي عملها كالوكالوبسوس من نابلي Calo Calonymos Neapolitanus — عن ترجمة عبرية ، في النصف الأول من القرن السادس وطبعت في المجلد التاسع من مؤلفات ابن رشد المترجمة إلى اللاتينية في طبقات الجوتتا Giunta المختلفة في البندقية سنة ١٥٥٠ وما بعدها ( وفي المجلد العاشر من طبعة البندقية التي قام بها كومينوداترينو Comino da Trino سنة ١٦٥٠ ) — وترجمت كما يلي : *quoniam est ex opinione* : « لأنهم مذهب الشرقيين الذين يقولون بأن الله جرم سماوى » . وابن رشد يشير إلى أقوال ابن سينا المشهورة ، بأن الأجرام السماوية كانت ذات أرواح وحياة وإدراك وإرادة . ولها تأثير في الأشياء الموجودة تحت تلك القمر .

وبهذه المناسبة نستطيع أن نقبض على أن أرسطو في « ما بعد الطبيعة » ، المقالة ١٢ . الفصل ٨ ، م ٢٠٧٤ ب ، يظهر أنه يوافق على القول الذى نقل إلينا « من ==

الأول: أن ابن رشد لم تكن لديه معرفة مباشرة بكتاب الحكمة المشرقية. لابن سينا (١).

والثاني: أن هذه الفلسفة المشرقية، بحث أيضاً في البرهنة على وجود واجب الوجود (أى الله) بطريقة مختلفة عن برهان أرسطو القائم على حركة الأجرام السماوية. فلم يكن هذا الكتاب إذن كتاب تصوف ومذاهب باطنية، أو كتاباً مقتصرأ على التصوف والمذاهب الباطنية.

٤ — ولم يحاول أحد من مترجمي ابن طفيل أن يعرف ما عسى أن يكون طابع هذه الفلسفة المشرقية، وأصل وصفها بالمشرقية، غير أقدمهم ألا وهو بوكوك الأصغر (٢) الذى لم يقم بهذا إلا اعتماداً على فقرتي ابن طفيل حسب. قال بوكوك في المقدمة (١٠١ : ٢١٥) : « من الصعب علينا أن نحدد الغرض الذى قصده (أى ابن سينا) فى هذا الكتاب. ولكن يظهر أنه بحث فيه فى فلسفة الشرقيين أى الهنود. وقارنها بتعاليم المشائين والذى

— أسلاف أسلافنا » ونقتل إلى الأحرار السماوية آله : والترجمة التى استخدمها ابن رشد تقول فقط إن هذا القول نقل عن الأسلاف القدماء جداً *ab antiquissimis valde* ، كما أن ابن رشد (١) تفسر « أسلافنا الباطنية » ، الترجمة اللاتينية ، « الفلاسفة » ، شرح ١٠١ : ٢١٥ ، ولعله تبين أسلاف العرب فى هذا. يفسر هؤلاء الأسلاف القدماء جداً بأنهم السكندريون (ومثل هذا التفسير قاله ابن رشد أيضاً فى شرحه لكتاب « أسماء » ، المجلد الأول : فصل ٦ ، شرح ٢٢٤) ، ومن هنا نستطيع أن نفهم كيف أن أقوال ابن سينا فى طليعة الأجرام السماوية أمكن أن يحكم عليها العرب بأنها مذهب شرقي .

(١) يظهر أن الاختصاصات الجديدة جداً التى أخذها ابن رشد عن ابن سينا لأغراض جدلية فى الغالب ولتى أوردتها ابن رشد فى كتبه عن معرفة مباشرة بكتاب ابن سينا مأخوذة كلها من كتاب « الشفاء » و « النجاة » (وقد ذكرهما ابن رشد فى المطب الثالث من كتابه المطالب النجاة من التعاليل الأولى . شيراً إلى ما بينهما من اختلاف) .

(٢) يكتب الفابية من المفسرين فى التحمين سنة الأخيرة و « معجم التراجم الوطنية » لصاحبه حمدى مى (المجلد ٢٦ ، لندن سنة ١٨٩٦ م ٧ — من ١٢) *Dictionnary of national biography by Sidney See* . كما ذكره بوكوك هكذا *Pococke* خلافاً للاستعمال السائد فى الماضى وهو كتابه هكذا *Pocock* وقد تردد ادورد بوكوك الكبير (سنة ١٦٠٤ — سنة ١٦٩٩) فى كتابة نية أجيالنا . ولكنه فى كتبه ذات الموضوعات النصية —



بجعلنا نفترض هذا الفرض، هو أن أبا الريحان محمد البيروني<sup>(١)</sup>، وكان معاصراً له، دخل بلاد الهند ودرس فلسفتها من جهة ومن جهة أخرى أنه علّم الفلسفة اليونانية بشهادة أبي العرج .

§ ٥ - ولكن فرض بوكوك قد وجد معارضة شديداً في شخص .  
١ . تولوك<sup>(٢)</sup> الذي كان رأيه في هذه المسألة أكبر الأثر في كل الباحثين المتأخرين . قال تولوك بمناسبة الفقرة الثانية من كلام ابن طفيل : « حتى أنه يمكن أن يستخلص من هذا الكلام أن التصوف في الشرق ، كما حدث في الغرب أيضاً في العصور الوسطى وفي عصر رنشنسيو . وجد في الفلسفة خصماً له لندوداً » ( ص ٧١ ) . وفي ص ٧٣ إلى ٧٥ يورد نصاً وترجمة لفقرة موجودة في مخطوطة فارسية بإسطنبول فيها يميز المؤلف ثلاثة مسالك لإثبات وجود واجب الوجود ( أي الله ) : مسلك المتكلمين ومسلك المشائين ومسلك الإشرافيين أصحاب فلسفة الإشراف أو حكمة الإشراف . ويقول المخطوط إن رأس هؤلاء الآخرين أفلاطون وابن الذي جمع مذاهبهم من المسلمين شهاب الدين ( السهروردي ) المقتول<sup>(٣)</sup> . ومن هذا يستنتج تولوك ( ص ٧٥ - ٧٦ ) أن فرض بوكوك وإم جداً ( وتولوك الحق كل الحق في هذا ) وأنه يجب افتراض الآتي : « إذا كان المتصوفون العرب على العموم

---

== المسائل العربية كان يكتب اسمه Edwardus Pnoek ، نال ذلك الرسائلين اللتين يبين لئس وترجمة « مختصر تاريخ الهند » ، « لآفي الفرج » ، سنة ١٦٦٣ ) . وكذلك ابنه ( سنة ١٦١٨ - ١٧٣٧ ) يوقع Edwardus Pnoek في الرسالة التفهيمية لرسالة حي ابن بظان لابن طفيل .

(١) البيروني هو الرياضى والفيلسوف المشهور ، معاصر ابن سينا فكان مولده سنة ٩٦٢ هـ (= سنة ٩٧٣ م ) وتوفي على الأرجح سنة ١٠٤٠ هـ (= سنة ١٠٤٨ م ) .

(٢) « مذاهب الثلاثية النظرية في العصور المتأخرة في الشرق » رسالة تفهيمية فلسفية ، برلين سنة ١٨٢٦ Die spekulative Trinitätslehre des späteren Orients : eine religionsphilo-  
sophische Monographie, Berlin 1826.

(٣) التوفي سنة ٢٨٧ هـ (= سنة ١١١٢ م ) . منعت عنه فيما بعد في ١٩٩ .

قد عرفوا كتب الأفلاطونية المجددة فلا بد وأن يكونوا قد عرفوا أيضاً كيف أخذ هؤلاء اليونانيون حكمتهم عن الشرق وكيف سموها  $\eta \text{ βασιβασιζή } [ \text{حكمة الكلدانيين} ]$  ، و  $\eta \text{ των χαλδαιων σοφία } [ \text{الحكمة الأجنبية} ]$  . وكان في هذا الرأي نوع من التعلق هؤلاء الصوفية العرب . . فإذا كانت لهم إلى جانب ذلك دراية بالتصوف الفارسي والبرهمي فبالأحرى بدا لهم هذا الرأي محتملاً لكل الاحتمال . وعلى هذا النحو استطاعوا أن يطلقوا اسم « شرقية » على هذه الفلسفة ، وفي هذا الاسم نخر لهم . . وهكذا انتهى تولوك إلى القول بأن « الحكمة المشرقية » لابن سينا هي حكمة الإشراق التي اتخذها بعض المسلمين . وليست هذه الحكمة إلا الأفلاطونية المجددة . ولفظ « إشراق » نفسه ، في رأي تولوك ( الذي يترجمه بالكلمة « die Erleuchtung » ) . ترجمة للكلمة الصوفية التي استعملها الأفلاطونيون المحدثون وهي φωτισμός [ ومعناها « إشراق أو إضاءة » ] ( ص ٧٤ تعليق رقم ١ ) .

ولكن بمجرد أن نذكر هنا أن تولوك لا يثبت مع ذلك وجود أية علاقة في المعنى بين الاسم « إشراق » والصفة « مشرق » ، ( أي شرق ) .

٦٥ — وفي سنة ١٨٣٥ توسع أ . ب . بوزي F. B. Pusey . وهو يعلق تعليقاً علياً عميقاً على فهرست المخطوطات العربية الموجودة بمكتبة بودلي بأكسفورد ( المجلد الثاني ص ٥٣٢ — ص ٥٣٤ ) . في تعليقات تولوك على « حكمة الإشراق » . موزداً ومترجماً ، من بين ما أورد وترجم ، الفقرة المهمة المتعلقة به الموجودة بكتاب « كشف الظنون » لحاجي خليفة الذي لم يكن قد طبع بعد<sup>(١)</sup> ، والفقرة الأخرى المأخوذة من نفس هذا الكتاب والخاصة « بعلم التصوف » . وهو يتفق مع تولوك في القول بأن

(١) تحت كلمة « حكمة » : طبع فيجل ج ٢ ص ٨٧ — ٨٩ تعليق رقم ١٠٨٢ :  
طبعة استامبول سنة ١٣٩١ ، ج ١ ، ص ٢٢٥ .

فلسفة ، الإشراق ، هذه هي الحكمة ، المشرقية ، لابن سينا التي ذكرها ابن طفيل ، واعتبرها مأخوذة عن الأفلاطونية لمعارضة المشائية .

٧ - وسرعان ما أصبح القول بأن الحكمة المشرقية ، هي ، حكمة الإشراق ، نوعاً من الحقائق المسلم بها من الجميع عند الباحثين ، ودفع مباشرة إلى القول بما لم يقل به تولوك ولا يوزى . وهو القول بأن لفظ « إشراق » ، يتصل من ناحية المعنى بالألفاظ العربية الدالة على « الشرق » . فنشاهد أن منك ( سنة ١٨٥٩ ) في كتابه « أمشاج من الفلسفة اليهودية والعربية » ( وقد ذكرنا هذا الكتاب من قبل ولا تزال لهذا الكتاب قيمة الخاصة ) في ص ٣٣٠ تعليق رقم ١ يقول :

« أما لفظ « إشراق » التي يرى فيها تولوك لفظ *epopticos* الصوفية والذي يترجمها بلفظة تدل على الإضاءة . فيدو لي أنها مأخوذة بالأحرى من « شرق » أو « مشرق » ، وتدل على ما يسميه العرب باسم « الحكمة المشرقية » ، وهو اسم يفهم من مضمونه عندنا أيضاً بعض المذاهب الشرقية ، التي اختلطت في مدرسة الإسكندرية بالفلسفة اليونانية » .

واعتماداً على هذه المشابهة بين « المشرقية » و « الإشراق » ، لا يتروّد في أن يقول من بعد ( ص ٢٣٢ ) : « يبدو أن ابن باجة وابن طفيل من بين فلاسفة العرب المشهورين كانا يقولان بالفلسفة المسماة باسم « الإشراق » . وهذه الفلسفة التأملية تكون تبعاً لرأى ابن سينا الذي ذكره ابن طفيل [ في الفقرة التي أشرنا إليها في ١ ] ، المعنى المستور لأقوال أرسطو » . ثم نراه أيضاً في ص ٣٤٧ يقول عرضاً في لهجة التأكيد بأن ابن طفيل ، فيلسوف ينسب إلى مذهب « الإشراقين » . ويقول في ص ٣٥٦ إن « الحكمة المشرقية » لابن سينا التي ذكرها ابن طفيل ، والتي لم تصل إلينا ، « من المحتمل أنها كانت تقول بمذهب وحدة الوجود الشرقية » ، وأخيراً في ص ٣٥٩ ينتهي ،

بعد إشارته إلى فقرة « تهافت التهافت » لابن رشد التي أوردناها آنفاً ( § ٣ ) ، إلى القول بأن : « مذهب وحدة الوجود الشرقي لم يترك أثراً في كتب ابن سينا المشائية » (١) .

٨٤ — وبعد تسع سنين من وفاة منك قامت محاولة أخرى لإثبات أن « حكمة الإشراق » هي « الحكمة المشرقية » ، إثباتاً يقوم على المعنى وعلى الاشتقاق : ولستهم في هذه المرة اعتمدوا على قراءة جديدة للفظ الأخير ، وهي قراءة افترضوها افتراضاً ، وذلك على النحو الآتي :

فإن ابن خلدون ( المتوفى سنة ٨٠٨ هـ = سنة ١٤٠٦ م ) يذكر في مقدمته ( القسم السادس ، الفصل ٢١ : علم الإلهيات ) أن المتكلمين الذين جاءوا بعد الغزالي ( المتوفى سنة ٥٠٥ هـ = سنة ١١١١ م ) خلطوا مسائل علم الكلام بمسائل الفلسفة فصارت كأنها فن واحد ، ثم غيروا ترتيب الحكماء في مسائل الطبيعيات والإلهيات ، وخلطوها فآ واحداً : قدموا الكلام في الأمور العامة ثم أتبعوه بالجهانيات وتوابعها ، ثم بالروحانيات وتوابعها ، إلى آخر العلم ، كما فعله الإمام ابن الخطيب (٢) في « المباحث المشرقية » وجميع من بعده من علماء الكلام .

فلما ترجم دي سلاق (٣) De Sane ( سنة ١٨٦٨ ) هذه الفقرة — التي أوردناها كلها بنصها لما لها من أهمية كبرى في المشكلة التي أمامنا ، كما سنرى من بعد — قال : dans ses *Mebaheth el-Mochrikiya* "investigationes

(١) واضح أن منك كان المصدر الذي أخذ عنه ت . جنتالت في كتابه « تاريخ الفلسفة » حين قال في ج ٢ من ٤٤٤ من الطبعة الثانية بمدرسة ١٨٨٦ : « يظن ابن طفيل وغيره من المؤلفين العرب أن ابن سينا قال بوحدة الوجود في كتابه «الحكمة المشرقية» ، وهو كتاب لم يصل إلينا » Z. González, Historia de la filosofía

(٢) وهو المتكلم المشهور بغير الدين الرازي ، المتوفى سنة ٦٠٦ هـ = سنة ١٢١٠ م .

(٣) و ترجمته لمقدمة ابن خلدون ، باريس سنة ١٨٦١ — ١٨٦٨ ج ٢ ص ١٦٧ .

"illuminatives" أي أنه قرأ ، مشرقية ، هكذا : ، مشرقية ، وترجمها بما يدل على الإشراق . وذهب من بعد بيرر هذه الترجمة وتلك القراءة في التعليق الطويل ( رقم ٤ ص ١٦٧ - ١٦٨ ) الذي كتبه . إذ قال :

إن اللفظ الذي ترجمناه هنا بكلمة illuminative { أي إشرافي } هو لفظ ( مشرقية ) . وأنا أعتبر أن هذا اللفظ اسم فاعل من الفعل « أشرق » . والمصدر منه « إشراق » . . . . . وإلى « نسب فقيل » . إشراقيون ، ومعناه يدل على « طائفة من الفلاسفة » . . . . . وبعد أن ذكر أسماء ثلاثة مؤلفين شرقيين بمناسبة فلسفة الإشراق ختم كلامه بقوله : « إن المرحوم الدكتور كيورتي <sup>(١)</sup> قد بحث هذه المسألة في التعليقات والتصحيحات لنهرست مخطوطات مكتبة بودلي ( المجلد ٢ ص ٥٣٢ ) وانتهى من بحثه إلى أن « الحكمة الشرقية » معناها « حكمة الإشراقيين » . ويجب ألا نترجم بما يدل على الحكمة الشرقية <sup>(٢)</sup> .

§ ٩ - ولا بد أن يكون قد بدا لدوزي R. Dancy بحاسته الفيلولوجية المرفهة ، أن افترض قراءة « مشرقية » كنسبة مأخوذة من اسم الفاعل « مشرق » ، افترض غير مقبول . فهو في كتابه « منطق المعاجم العربية » المطبوع في لندن سنة ١٨٨١ ج ٢ ص ٧٥١ ب « تحت لفظ مشرق ( أي شرقي ) يقول : « الحكمة الشرقية » أي فلسفة الإشراقيين . راجع دي سلان . مقدمة ابن خلدون ج ٣ ص ١٦٨ تعليق ، ومعنى هذا أن دوزي ، ولو أنه يوافق على أن الحكمة الشرقية هي الإشراقية . يرفض ضمناً قراءة دي سلان واشتقاقه ، § ١٠ - وقد وقع هـ . تارنهور تحت تأثير دي سلان أو دوزي أو

(١) هذا خطأ من دي سلان والمصوب « كيورتي لا كيورتي كما رأينا من قبل في § ٦ » .  
(٢) هنا لم يكن دي سلان دقيقاً في تمييزه . فقد رأينا من قبل ( § ٩ ) أن كيورتي هو ومن سبقه قد قرأ « مشرقية » بنوع الميم وترجمها بلفظ يدل على « مشرقية » في عنوان المؤلف المنسوب إلى ابن سينا ؛ وكل ما في الأمر هو أنه اعتقد أن « الحكمة الشرقية » و « حكمة الإشراق » اسمان مختلفان للذهب المسمى واحد .

الاثنين معاً ، في فهرسه ، للمخطوطات العربية بالأسكوريال ، ج ١  
( باريس سنة ١٨٨٤ ) فهو يترجم لفظ « إشرافي » ( أى من أتباع الفلسفة  
الإشرافية ) بكلمة spiritualiste<sup>(١)</sup> ( أى روحاني ) — وهى ترجمة غير موفقة  
ولا يتردد فى أن يستعمل نفس هذه الترجمة للفظ « مشرقى » ، ومن هنا  
نراه فى المجلد رقم ١ ص ٤٧٥ ( تحت رقم ٦٧٥ ) وص ٤٤٨ ( تحت رقم ٦٩٢ )  
يترجم عنوان كتاب فخر الدين الرازى وقد وجد منه مخطوطتين ، ونعنى به  
كتاب « المباحث المشرقية » ، وهو الكتاب الذى أشرنا إليه آنفاً ( § ٨ ) وذكرنا  
وصف ابن خلدون له ، نقول نراه ترجمه بقوله Recherches spiritualistes  
[ أى « المباحث الروحانية » ] ، وبمناسبة أخرى<sup>(٢)</sup> حين عثر على نسخة من  
قصة ابن طفيل ، وعنوانها فى المخطوطة عنوان متحل ( مأخوذ كما رأينا ،  
من المقدمة ) هو « أسرار الحكمة المشرقية »<sup>(٣)</sup> ، نراه يترجم هذا العنوان  
بقوله : Les secrets de la philosophie spiritualiste ، [ أى أسرار الحكمة  
الروحانية ] ، غير أن دار نبور لا يشكل حروف كلمات العنوان ، ولهذا فإنه  
لا يسمح لنا أن نستخلص رأيه يقين فيما يتصل باشتقاق اللفظ وقراءته .  
§ ١١ — وعلى كل حال فإنه فيما عدا ما ذكرناه آنفاً عن دار نبور ،  
لم يصادف افتراض دى سلاى نجاحاً طوال عدة سنين ، ولعل من أسباب هذا  
أن العالمية العظمى من الباحثين لم تنبه إليه . لأنه موجود ضمن تلك التعليقة  
العرضية على كلام ابن خلدون ، واستمر الباحثون على قراءة « مشرقية »  
بفتح الميم ، مترجمين إياها بلفظ يدل على « شرقية » فى عنوان مؤلف ابن سينا  
وكانوا جميعاً متفقين ، حتى فيما يتعلق بموضوع تلك الحكمة المشرقية ، على  
أن هذا الكتاب كتاب صوفى قصد به إلى الخاصة ، كما ذهب إليه من قبل  
تولوك وبوزى ومثلك .

(١) المجلد الأول ص ٤٩٢

(٢) ج ١ ، ص ٤٩٢ ، تعليق رقم ٦٦٦ ( لارقم ٦٦٩ ، الذى هو خطأ مطبعى صرف ) .

(٣) العنوان الثانى لهذه الرسالة فى طبقات القاهرة هو : « رسالة حى بن يقظان فى أسرار

الحكمة المشرقية » .

ومن أجل هذا نرى ميرن، وهو الباحث الفاضل الذي نشر رسائل ابن سينا الصوفية التي وصلت إلينا في المخطوطتين العربيتين الموجودتين بمكتبة لندن والمتحف البريطاني، أقول نرى ميرن وهو يشير إلى فقرة ابن طفيل التي أوردناها آنفاً (١٤)، يعتبر أن هذه الرسائل فيها « عوض لا بأس به » عن فقد كتاب ابن سينا في « الحكمة المشرقية »، لأن هذه الرسائل تخرج من ناحية موضوعها عن نطاق الشروح والتلخيصات للمكتب الأرسططالية... قلنا الحق إذاً في أن تؤكد أن « حكمته المشرقية » ما كانت لتعطينا من حيث الجوهر فكرة تختلف اختلافاً جوهرياً عن تلك التي نعتقد أننا نقدمها هنا باعتبارها خلاصة ما تضمنته الكتب المختلفة، الصغير منها والكبير، التي درسناها في مخطوطة لندن (١٥).

وعلى أساس هذا الاعتقاد، وسيراً على منهج غير مقبول من الناحية الفيلولوجية، نرى أن ميرن في نشره للنص العربي وفي التحليل الذي قام به لهذه الرسائل باللغة الفرنسية (في أربع كراسات طبعت بليدن سنة ١٨٨٩ - ١٨٩٩ تحت عنوان *Traité mystique d'Avicenne* أي « رسائل صوفية » لابن سينا) يضع على الصفحة الأولى من النص العربي العنوان العام الآتي: « رسائل... في أسرار الحكمة المشرقية، وهو عنوان ابتدعه ولا أساس له في المخطوطات، وكان من بعد سيبأ في الوقوع في الخطأ، فإن إليه يرجع ما يقوله محمد إقبال في رسالته « تطور علم ما بعد الطبيعة في بلاد فارس » (١٦). (طبعة لندن سنة ١٩٠٣) ص ٣٨، حين يتكلم عن ابن سينا والقطعة الخاصة بالعشق في « الرسائل الصوفية » المذكورة من قبل: « إن مؤلفه المسمى « الحكمة المشرقية » لا يزال موجوداً، وقد وصل إلينا أيضاً قطعة ذكر فيها

A. F. v. Mehren, *La philosophie d'Avicenne (Ibn Sina) exposée d'après* (١) *des documents inédits*, in : *Le Muséon*, Louvain, vol I, 1882, p. 398-399.

*The development of metaphysics in Persia*, London, 1908, (٢)

الفيلسوف ابن سينا [ آرامه في قوة الحب من حيث عملها العام في الطبيعة ،  
ثم أن أستاذ الدراسات الإسلامية العظيم المأسوف عليه اجنيس  
جولدتسيهر كان ينحو نحو هذا الرأي أيضاً جنباً كـب في سنة ١٩٠٩  
خلاصة للفلسفة الإسلامية (١) .

§ ١٢ — غير أن كارا دى فو أخذ باقتراح دى سـلان قراءة « مشرقية »  
بضم الميم . في كتابه « ابن سينا » ( باريس سنة ١٩٠٠ ) ص ١٥١ ، وترجمها  
بقوله « philosophie illuminative » ( أى الحكمة الإشرافية ) . بل إنه  
يذهب إلى القول ( ع ١٥٢ ) : « اعتماداً على فقرة ابن رشد ( التى أوردناها  
آنفاً ، § ٣ ) بأن خطأ قراءة مشرقية بفتح الميم بمعنى « شرقية » يرجع . إلى  
بعض تلاميذ ابن سينا الذين أرادوا أن ينحرفوا بمذهبه في اتجاه الوثنية  
الكلدانية أو الصوفية الهندية » ، ويأثـه « من المحتمل جداً أن هؤلاء التلاميذ  
كانوا معسرين غير أمـاء لمذهب أستاذهم » ، لدرجة أنه « لاشئ يحول لنا  
أن نعتقد أن كتب ابن سينا الفلسفية الكبرى لا تمثل آراءه الحقيقية ، وأن  
« حكمته الشرقية » قد احتوت مذهباً يختلف عما في الرسائل الصوفية التى  
نمرقها له . » ثم يتحدث من بعد يابيجاز ( ص ١٥٢ — ١٥٣ ) عن حكمة  
الإشراق ، قائلاً : « إنها هى التصوف اليونانى . رابطاً إياها ، بطريقة ضمنية ،  
بتصوف حكمة ابن سينا ، الإشرافية ، المزعومة . »

وهذه الفكرة الأخيرة قال بها كارادى فو نفسه من بعد في شيء كثير  
من الإلحاح والتدقيق في بحث آخر طهر سنة ١٩٠٢ ، لم يتردد فيه عن التأكيد (٢)

(١) الفلسفة الإسلامية واليهودية ص ٦٢ *Die islamische und jüdische Philosophie*  
( in : *Kultur der Gegenwart* hrsg. von P. Hünneberg, Leipzig Teil I 1909 Abt. V.)  
حيث يقول عن ابن سينا : « ... مجموعة كتبه الأرسطائية إلى جانب رسائله الصوفية ،  
التي يحتمل أن تكون جزءاً من الحكمة الشرقية ( أى الشرقية ) ، وهى التى يعيد إليها  
باعتبارها تكملة لفلسفته . » ويذكر عرضاً « في ص ٦٧ اسم الحكمة الشرقية ( أى  
الشرقية ) التى ذكرها ابن عقيل . »

Catre de Vaux, *La philosophie Illuminative ( Ikhmet el-Ishrâq ) d'après* (٣)

*Suhrawardî Meqatûl*, in : *Journal Asiatique*, 9me série, t. XIX, 1902, p. 65.



بأنه ، من بين المؤلفين العرب الذين كتبوا عن حكمة الإشراق لم يكن « أشهر من ابن سينا ، الذي تنسب إليه رسالة في الحكمة الإشراقية هي « الحكمة المشرقية » ، والذي يقال <sup>(١)</sup> عنه أيضاً إنه كان في جوهره من أنصار حكمة الإشراق ، وسنبين من بعد أن هذا القول يمكن تبريره دون جهد ولا مشقة . وبعد أن سجل بعض نقاط التشابه بين بعض آراء ابن سينا أو تعبيراته وبين حكمة الإشراق انتهى إلى النتيجة الآتية ( ص ٩٢ ) : « لقد قلنا في خلال هذا البحث إن فلسفة ابن سينا ، وعلى وجه التخصيص مبتايف بقاها ونصوفه ، لا تختلف مطلقاً عن مذهب الإشراق ، اللهم إلا في التسمية بحسب ؛ وعلى هذا النحو يستطيع المرء أن يعر ما نسب إليه من أن هذا الرجل العظيم كان في جوهره من أنصار حكمة الإشراق ، دون أن يكون المرء في حاجة إلى الالتجاء إلى الفرض المؤلم . فرض عدم الإخلاص لمذهبه » ، (٢) .

٥ ١٣ — وكان للقراءة والتفسير اللذين اقترحهما دى سنان وشاطره فيهما كارادى فو انتصار حاسم في الظاهر حين نشر ليون جوتييه سنة ١٩٠٩ رسالته القيمة جداً عن « ابن طفيل ، حياته ومؤلفاته ، المطبوعة بباريس سنة ١٩٠٩ . فإن جوتييه ، الذي قرأ « حكمة مشرقية » ، بفتح الميم في فقرتي ابن طفيل ، وذلك في بحثه اللذين نشرهما سنة ١٩٠٠ <sup>(٣)</sup> مترجماً ، إياها بقوله

(١) قوله : « ينسب إليه » و « يقال عنه » واضح أنه يشير به إلى تفرق ابن طفيل اللتين أوردناهما من قبل ؛ ولكن كارادى فو يحملهما من تلقاى أكثر مما يعتدلان في الحقيقة حين يستخرج منهما أن ابن سينا كان من أتباع حكمة الإشراق ، وهذا خطأ .

(٢) وقد أكد كارادى فو قوله بأن فلسفة ابن سينا فلسفة إشراق مرة أخرى في مقالته عن « ابن سينا » في « دائرة معارف الدين والأخلاق » ، لنشرها هيمنجر ، - ٢ ، طبعة ادنبره سنة ١٩٠٩ من ٢٧٥ ب Hastings' Encecl. of Religion and Ethics

(٣) أى في ترجمته الفرنسية لرسالة ابن طفيل ، وهي الترجمة التي أشرنا إليها آنفاً ؛ وفي رسالته : « الفلسفة الإسلامية » ، خطاب افتتاح محاضرات المندقة الإسلامية بجامعة الجزائر ، طبعة باريس سنة ١٩٠٠ من ٢٢ حيث يقول : « لم يكن هذا الكتاب « الحكمة » =

• philosophie orientale • ( أى الحكمة الشرقية ) . يتصر على العكس من هذا  
 فى تعليقه طويلة جداً ( ص ٥٩ - ص ٦١ ) بكتابه الجديد للرأى القائل  
 بقراءة مُشرقية بضم الميم مترجماً إليها بكلمة illuminative [ أى إشرافية ] ؛  
 ويؤكد أن هذه ، الحكمة المُشرقية ، مرادفة ، لحكمة الإشراف ، ، وأن  
 التصوف الفلسفى عند ابن سينا وابن طفيل هو بالذات ، حكمة الإشراف ، (١) .  
 ١٤٥ — وقال هورن فى بحثين مختلفين ظهرا سنة ١٩١٢ بالرأى القائل  
 بقراءة مشرقية بضم الميم دون أن يشير إلى من قال بهذا الرأى من قبل .  
 وترجمها بكلمة « Mystische » ( أى تصوفية ) أو « erleuchtende » ( أى  
 إشرافية ) ومن هنا ترجم « الحكمة الشرقية » بقوله Philosophie der  
 Erleuchtung أى حكمة الإشراف (٢) . وأورد الجميع التى قدمها له

== المقترية ) . . مروفا أيامك . ولكن منذ ذلك المهن نشر الأستاذ مون تحت هذا  
 العنوان طائفة من رسائل ابن سينا التى لم تطبع من قبل ، متفوعة بفرجة أو تفسير باللغة  
 الفرنسية . وما فيها من ذهب قد عرض على صورة أمثال جميلة جداً ، حيناً عامدة فى معظم  
 الأحيان ، ليس إلا تصوف المنصوفة مختلطاً بالفطرية الأرسطائية فى الطل القائل .

(١) تنطص هذه التعليقة المفرطة فى الطول بعض النقص وعدم الدقة . فهو لا يذكر اسم  
 دى سلاى ولا اسم كارا دى فو وما الدان أدخلا قراءة « مصرية » بضم الميم وتفسيرها  
 فبايزموني بمعنى « إشرافية » . وعلى العكس من ذلك نراه ينسب هذه القراءة إلى تولوك  
 ومون هر ، وهى نسبة خاطئة كل الخطأ . وقوله إن بعض المؤلفين العرب يذكرون التعبير  
 « حكمة مصرية » ( بدون تشكيل لهذا اللفظ ) باعتباره مرادفاً « لحكمة الإشراف » قول  
 من غير أساس . ويظهر أن بحث كارا دى فو فى حكمة الإشراف عند المهروردي المقتول  
 ( وهو البحث الذى طهر سنة ١٩٠٠ ) قد جهله جوتييه الذى لا يعرف هذه الحكمة الا عن  
 طريق فترة كتاب « كشف الظنون » لحاجى خليفة ؛ ولو عرف جوتييه كتاب المهروردي  
 لما خلط بينه وبين آراء ابن سينا وابن طفيل التصوفية الفاسقية . وأخيراً فإن تحت خطأ شاملاً  
 هو القول بأن « إشراف » معناه « إضائة الأشياء » . مع أن معناه على العكس من ذلك ،  
 كما يرى من الساجم العربية . معنى لازم لا متعبد أى « أن يكون الشيء نفسه مضطرباً »  
 ( راجع اعد ص ٢٢٢ تطبيق رقم ٢ ) .

(٢) فى تقديمه أبحث ك . سوتر فى ميثافيزيقا ابن سينا ؛ وقد ظهر هذا النقد فى « مجلة  
 الجمعية المشرقية الألمانية » مجلد رقم ٦٦ ( سنة ١٩١٢ ) ص ٧٥٤ — ص ٧٥٥ تطبيق ؛  
 ثم فى كتابه عن « علم الكلام النظرى والوضعى فى الإسلام تبعاً لقرائى ( المئوف سنة ١٢٠٩ م ) ==

بصفة خاصة المرحوم المستشرق پريم prym من أجل إثبات أن هذه القراءة  
 ممكنة من الناحية الفيلولوجية<sup>(١)</sup>؛ وستحدث عن هذا الإمكان فيما بعد  
 (١٨٥). ثم إن هورتن (في «مجلة الجمعية الشرقية الألمانية» ص ٧٥٤ —  
 ص ٧٥٦. المجلد رقم ٦٦، سنة ١٩١٢) ذهب إلى حد التصريح بأن ما يقوله ابن  
 طفيل — وهو أن ابن سينا صرح بأن آراءه هو الخاصة يجب أن يبحث عنها  
 في «حكيمه الشرقية» لافي كتاب الشفاء — ليس إلا أسطورة (Sage)،  
 يمكن تفسير أصلها بسهولة. ذلك أنه لما كان ابن سينا عميق العاطفة الدينية،  
 مؤمنا بأن القرآن وحى سماوى، فإنه (في رأى هورتن) قد حاول أن يطبع  
 فلسفة أرسطو ذات الطابع الوثنى بطابع إسلامى. ونجح في هذه المحاولة.  
 ولهذا:

«فإن الأسطورة المذكورة قصيد بها إلى التعبير عن هذه الفكرة ونعني  
 بها أنه عند ابن سينا لم يكن العلم الدينى «الوثنى» هو الشيء المهم. وإنما المهم  
 هو المعرفة الدينية التصوفية التى أدخلها هو نفسه في تفسيره لفلسفة أرسطو  
 بأن توسع في هذه الفلسفة ونماها. ولهذا فإننا نجد في كتبه المشرقية (التصوفية)  
 معتقداته هو الخاصة. ومع ذلك فالقول بأن كتاب «الشفاء» يحتوى على  
 آراء ابن سينا الحقيقية (وهى لاتناقض آراءه في كتبه التصوفية) قول صحيح  
 واضح، يستخلص من الكلمات التى قالها ابن سينا للجوزجاني قبل أن يشغل

== واند الطوسى (المتوفى سنة ١٢٧٣ م) له «طبعة ليندسك سنة ١٩١٢» ص ٣٧٢  
 وقد أورد هورتن مثل هذه الآراء في كتابه عن «فلسفة الإسلام» طبعة لندن  
 سنة ١٩٢٤ ص ٣٠٩ (قراءة «مشرق» أهم الأيم، واشتقاق هذا اللفظ) ص ١٢٦  
 (Weisheit der Erleuchtung) أى «حكمة الإنتراف» كترجمة لتعنوان  
 كتابه ابن سينا (و ص ٣٤٣) تعليق رقم ١٢١، ضد القائلين بترجمة «حكمة مشرقية»  
 بما يدل على «حكمة شرقية».

(١) كتاب «علم الكلام الظاهرى» الخ، في الموضع عينه Die spekulative und  
 positive Theologie des Islam nach Rāzī (1209?) und ihre Kritik durch Tusi  
 (1273)

تأليف كتاب «الشفاء»<sup>(١)</sup> فإن سينا إذا يريد في كتاب «الشفاء» ( «شفاء النفس» ) أن يذكر آراءه الخاصة هي نفسها ، وحدها .

وفي سنة ١٩١٣ قال هورتن نفسه في ص ٢٣٤ من ترجمته الموجزة « تهافت الثابت » لابن رشد ( وهي الترجمة التي ذكرناها آنفاً ص ٢٥٠ تعليق ١ ) . وهو دوسلة بما يقوله كارا دي قو ( ١٢٥ ) : « إن المسلمين المعاصرين لابن رشد قد عسروا من غير شك حكمة ابن سينا المشرقية ( أي الإشرقية ) بمعنى الشرقية ( نسبة إلى الشرق ) .

وليس يخلو من فائدة ، خصوصاً لمن لا يشتغلون بالدراسات العربية ، أن نقف عند هذا المثل الواضح للنتائج السيئة التي تعدها الترجمات غير الدقيقة المخلوطة بمعان سابقة ليس لها أساس . فإن فقرة ابن رشد التي أوردناها آنفاً ( ٣٥ ) يترجمها هورتن على النحو الآتي :

" Viele Anhänger Avicennas haben wir kennen gelernt, die ihrem Meister diese Lehre zuschreiben. Sie habe sie in der "Östlichen Philosophie" ( الفلسفة المشرقية ) gelehrt. Dieselbe nannte er die „Östliche“, weil sie das System der Leute des "Oriens" ( مَشرِق ) ist. Diese sind der Ansicht, die Götter seien

( ١ ) هنا يترجم هورتن كلام ابن سينا الوارد في ابن القفطي « جامع البعث » ص ٤٣٠ من ١-٣ [ ابن أبي أصيبعة ج ٢ ص ٤ - ٦ ] وهو : « ثم سألت أبا [ أي المؤرخين ] سأل أستاذ ابن سينا شرح كتاب أرسطو حائس . فذكر أنه لا يرفع له إلى ذلك في ذلك الوقت . ولكن إن رحيتم متى يتصيف أورد فيه ما صبح . عدي من هذه العلوم لا منطوية مع المخالفين ، ولا اشتغال بالرد عليهم ، بل قد رحيتم به . فابتدأ بالنبوءات من كتاب سماه « السماء » . وفي ترجمته لهذه الفقرة يترجم قول ابن سينا « تأصبح عندي » بقوله « Meine eigenen Ueberzeugungen » أي آرائي ومعتقداتي الخاصة . وهي ترجمة غير صحيحة لأن ابن سينا بذلك يقول به « أصبح في كتاب « الشفاء » هذا الجزء من مذهب أرسطو الذي يراه مقبولا ، لا آراءه الخاصة المنفصلة عن المذهب الأرسطائي . فهورتن كان مدافعا في النتائج التي استخلصها من كلام ابن سينا في هذه الفقرة . إلا أن ابن سينا قد أدخل في الواقع ، في كتاب « الشفاء » ( وقد كان تأليفه على ثمرات متقطعة وبدون تسلسل وانظام ) بعضا من آرائه الشخصية : وكل الجزء الرياضي الفلسفي ليس من عند أرسطو .

die himmlischen Körper. Die Methode des Aristoteles, die aus der Philosophie ein erstes Prinzip nachweisen will (durch mühevolle wissenschaftliche Deduktion) halten sie für "schwach (nicht) beweiskräftig"<sup>(١)</sup>

وإلى هذا التلخيص غير الموفق لهذه الفقرة يضيف هورتن الملاحظات الوهمية التالية فيقول :

« هذه الفلسفة ، المشرقية ، ترمى إذاً إلى معرفة الله عن طريق الوجدان والذوق في مقابل الفلسفة الدقيقة التي تستخدم البرهان وتسير على منهج استدلالى . فهي تقول إن الحقيقة تى ، « يشرق » للعقل فى « مشرق » ، وعلى هذا النحو أيضاً ، « يشرق » الله للصوفى - فهو مشرق . ومن يستخدم هذا اللفظ للدلالة على مذهبه « مشرقى » . أى صوفى . أو فيلسوف الإشراق فى مقابل الفيلسوف الذى يستخدم طرق البرهان . والذى يسترعى الانتباه مع ذلك هو أن هذا اللفظ الذى ثار حوله الكثير من الجدل كان يقرأ « مشرقى » بفتح الميم فى زمان ابن رشد . »

ولكن ليرجع فى هذا إلى ما قلناه من قبل فى § ٣ .

§ ١٥ - وبعد سنة من هذا التاريخ أتت أسين بلايوس<sup>(٢)</sup> فى مؤلف مهم جداً القول بأن حكمة الإشراق ، كان يقول بها قبل السهروردي المقتول ، ابن سينا ، وأنه يجب أن تقرأ « مشرقية » بضم الميم فى عنوان كتاب هذا الأخير .

وهذا يفسر أنه فى بحثين متأخرين مشهورين مختلفين فيما بينهما ولكن عنوان كليهما واحد هو « آثار نظرية المسلمين فى الحياة الآخرة فى الملهة الإلهية » : لدانته [ طبعة مدريد سنة ١٩١٩ ص ٣٣٤ ، ص ٣٣٥ ، ومنريد (١) ] [ الخطأ فى هذا التلخيص فى العبارة الأخيرة وترجمتها : « رأى » : ومع بنولود عن منهج أرسطو ، وهو المنهج الذى يرى إلى أن يستخلص من مجموعة من أول ( عن طريق الاستدلال العلمى الثانى ) ، « إنه منهج ضعيف غير قائم على البرهنة » ]

(٢) « ابن سيرة ومدرسته » ، أشارة استغفلاً لأسبابية الإسلامية « طبعة مدريد سنة ١٩١٤ ص ١٢٢ تطبيق رقم ٢ . »

سنة ١٩٢٤ ص ٦٤ La escatologia musulmana en La Divina Comedia  
نقول إن هذا يفسر كيف أنه في هذين الكتابين يعطى وصف «إشراق»  
إلى ابن سرّة وابن سينا وعلى العموم إلى المتصوفين الإشرافيين، المتقدمين  
على السهروردي المقتول بخلاف استعمال المؤلفين العرب .

وفي سنة ١٩١٦ يقول كليمان هيوار (١) : «حكمة الإشراق، وهي تصوف  
ذو طابع أفلاطوني عذت، هي الفلسفة المشرقية، أي الإشراق وقد كانت  
موجودة أيام ابن سينا الذي كتب مؤلفاً عن «الحكمة المشرقية»، وكان  
لها حينذاك طابع سرى فقدته منذ ذلك الحين .»

وأخيراً رأينا بته . دي بور (٢) وهو باحث ممتاز في الفلسفة الإسلامية  
يكتب سنة ١٩٢١ فيقول في طهجة تدل على أن هذا من الأشياء التي سلم بها العلم  
ولم يعد ينطرق إليها أدنى شك : «الإشرافيون» (يشير إلى الحكماء) أي أتباع  
«حكمة الإشراق» أو «الحكمة المشرقية» كما يقرؤها الكثيرون، مثل بوكوك  
(هكذا) ومنك وريمان . أما «مشرقية» معناها «شرقية» ، ويطلق هذا اللفظ  
على وجه التخصيص للدلالة على تلامذ السهروردي (المتوفى سنة ١١٩١ م)  
ولكن الاسم والمذهب أقسم عهداً . راجع مادة «حكمة» فيها يختص  
بالاسم .»

وللاحظ ما في الآراء المذكورة في هذا البند والبندين السابقين من دور:  
فن الافتراض افتراضاً سابقاً أن فلسفة ابن سينا المستورة هي فلسفة الإشراق  
التي أتت بعدها استنتج خطأ أن «مشرقية» تقرأ بضم الميم ، وترجمت خطأ بما  
يدل على أنها «إشرافية» ، ومن هذه الافتراضات التي سنبين أنها تقوم على  
غير أساس في البند التالية — استنتج أن «فلسفة الإشراق» وجدت بالفعل

(١) في «دائرة المعارف الإسلامية» ج ٢ ، طهجة ليدن سنة ١٩١٦ ص ٣٢٤  
تحت مادة «حكمة» .

(٢) «دائرة المعارف الإسلامية» ج ٢ سنة ١٩٢١ ص ٥٦٨ تحت مادة «إشرافيون» .

وبالاسم قبل فلسفة السهروردي المقتول وإنما هو أتى بالمصطلح الفنى وحكمة الإشراق .

١٦٤ - وعلى كل حال ، فمهما يكن من أمر القراءة التى اختارها الباحثون للصفة ، مشرقية ، فإن الفكرة القائلة بأن هذا الكتاب كتاب يتضمن آراء صوفية مستورة ، كانت فكرة راسخة منذ زمن طويل فى عقول كل الباحثين لدرجة أنه على أساسها وحدها أنكر بكل تأكيد ويقين إمكان أن تكون المخطوطتان بعنوان « الفلسفة المشرقية » لابن سينا بحتويان حقاً هذا المؤلف أو جزءاً منه .

وأحد هذين المخطوطين فى مكتبة بودلى بأوكسفورد تحت رقم ٤٠٠ ( كتب عبرية ) فى الفهرست القديم الذى وضعه أورى ( سنة ١٧٨٧ ) وقد كتب بحروف عبرية ، ويشتمل على أربعة كتب ثالثها هو رسالة ابن سينا المشهورة فى تقسيم العلوم ، ورابعها هو ، بحسب العنوان ، جزء من الطبيعيات من كتاب « الفلسفة المشرقية » لابن سينا نفسه . وحوالى النهاية تشير هذه الرسالة الرابعة إلى ما يتلوها وهو ، كتاب الحيوان . ويعتبره ابن سينا هو والفلاسفة الإسلاميون الآخرون هو وكتاب « النفس » ، النخ جزء من الطبيعيات . وكان هذا كافياً لأن يجعل يوزى يصرح توما فى إضافاته إلى فهرست أورى ( سنة ١٨٢١ - ١٨٢٥ ج ٢ ص ٥٦٣ ) بأن هذا الجزء من الكتاب لا بد أن يكون جزءاً من كتاب الشفاء . وهو دائرة المعارف الفلسفية التى ألفها ابن سينا . وقد أورد هذا من بعد A. Neubauer فى الفهرست الذى ألفه عن المخطوطات العبرية فى مكتبة بودلى تحت رقم ١٣٣٤ . ولم يكن اشتينشيدر ، منذ سنة ١٧٧٠ ، يميل إلى القول بأن هذه القطعة جزء من « الشفاء » ، ولكنه مع ذلك - لتسبب الوحيد دائماً وهو أنها لا تكلم عن آراء مستورة صوفية - يرى حقاً أن هذه القطعة منحولة ، ولا يمكن

أن تكون قطعة من الحكمة المشرقية .<sup>(١)</sup> وعلى هذا النحو أيضاً وغير ما سبب آخر غير الذي ذكرناه يرى د . كوفن D. Kaufmann أنها منقولة . وقد انتسخ كل القطعة الموجودة في مكتبة بودلي وأورد بعض فقرات منها ( في أصلها العربي ) في رسالة له<sup>(٢)</sup> ذات قيمة كبيرة ، ولهذا فإنه في إirاده هذه المقتبسات — وهي تشير إلى الحواس الخمس ، وتبعاً لهذا فإنها تتصل بمسائل يبحث عنها عادة ( عند أرسطو وابن سينا الخ ) في هذا الجزء من كتب الطبيعيات ( أو الفلسفة الطبيعية ) الذي موضوعه النفس — نقول إن كوفن يشير إلى « الحكمة المشرقية المزعومة » « in der sogenannten morgenländischen Weisheit » "in der angeblichen morgenländischen Weisheit" .

والمنحطوط الثاني في استامبول ( أيا صوفيا ، تحت رقم ٢١٠٣ ) وعنه يقول كارادي فو<sup>(٣)</sup> مايلي : « يشير فهرست مكتبة أيا صوفيا باستامبول إلى مخطوط لابن سينا تحت هذا العنوان ( الحكمة المشرقية ) ، وقد رأينا هذا المخطوط في أثناء الرحلة التي قنا بها منذ مدة قريبة وشاهدنا أن عنوان الكتاب لا يتفق ومضمونه : فهو ليس إلا رسالة فلسفية من نوع كتاب « النجاة » وفي أسلوبه<sup>(٤)</sup> . »

(١) في هذه الكتاب ألقه هنتيج ، في اثرة « الكتب العبرية » التي تصدر في برلين؛ المجلد العاشر ( ١٨٧٠ ) ص ٢٩ — وقد كرر هذا الكلام اشتينبير نفسه في مقالته عن « الكتب العبرية الواعدة في مجموعات عبرية » المنشورة بمجلة الجمعية المشرقية الألمانية؛ المجلد ٤٧ ( سنة ١٨٩٣ ) ص ٣٤٥ .

(٢) « الحواس » بحث في تاريخ علمي ومبادئ الأعضاء والنفس في العصور الوسطى اعتماداً على مصادر عبرية ، بودايشمس ١٨٨٨ في التقرير السنوي لمدرسة الأخبار يودايت عن السنة الدراسية ١٨٨٣ — ١٨٨٤ ص ٩٨ تاليف ١١٩ — ١١٣ تعليق رقم ٩ ص ١٦١ تعليق رقم ١٠ ص ١٦٣ تعليق رقم ١٠ ص ١٨٢ تاليف رقم ١٠ ص ١٨٣ تعليق رقم ١٧ . وفي إحدى هذه المقتبسات يشير المؤلف إلى كتاب الشفا [ له ] .

(٣) « الفلسفة الإشراقية » ص ٩٥ La philosophie illuminative .

(٤) أي يحوى على النطق والطبيعيات والإلهيات ككل كنه ابن سينا التامة لكل =



§ ١٧ - وليست محاولة إمعان النظر في هذه الفروض القديمة وخصها ،  
بعد أن أصبحت اليوم في نظر عدد من الباحثين المتأثرين شيئاً مؤكداً  
مقطوعاً به ، وبعد أن انتشرت في مؤلفات تتجه إلى انجهاور ، أقول ليست  
هذه المحاولة نوعاً من البحث الفيلولوجي فحسب ، ولكنها أيضاً توضيح  
لفكر ابن سينا وغيره من الفلاسفة الإسلاميين .

والمسائل التي نعرضها في هذا البحث هي :

( أ ) هل قراءة اللفظ « مشرق » بضم الميم ( وفي صيغة المؤنث :  
« المشرقية » ) ممكنة من الناحية اللغوية ؟

( ب ) هل فلسفة ابن سينا الصوفية فلسفة إشرافي ؟

( ج ) ماذا كان مضمون كتاب « الحكمة المشرقية » لابن سينا ، التي  
ذكرها مترجموه ، والتي أشار ابن سينا نفسه على كل من يريد أن يعرف  
الحقيقة بطريقة أحسن بما في مؤلفاته الأخرى المؤلفة على طريقة المشائين  
بأن يرجع إليها ؟

( د ) هل المخطوطان اللذان يشتملان ، بحسب العنوان ، على « الحكمة  
المشرقية » لابن سينا هما حقاً كتابان لاصلة لهما مطلقاً بهذه الحكمة ، كما  
يقول اشتينشيدر ونويشباور وكوفين وكارادي فو ؟

( هـ ) إلى أي كتاب من كتب ابن سينا يمكن أن يكون ابن طفيل قد  
أشار ، حين ذكر « الحكمة المشرقية » باعتبارها مخالفة للفلسفة الواردة في  
كتاب « الشفاء » ذي الطابع المشائي . وحين قال إنه ألّف قصته الفلسفية

== مروع العنفة - وافتد كان من أثر الحما لنافع للمدالحاس والصحة « مشرقية » أنه  
عمل كارادي فو ، بعد أن أشار إلى كتاب المباحث المشرقية ( راجع إلى § ٨ ) ، بضيف :  
ونعت مؤلف كبير ، مشهور بين المسلمين شهرة واسعة هو عمر بن زكريا ، قد كتب في  
« الإشراف » - كذلك يترجم هورتن في كتابه عن « برامج على وجود الله عند الشيرازي »  
( المئوي سنة ١٦٤٠ م / ١ ) ( المطبوع في بون سنة ١٩١٢ م / ٩٠ م ٣ من أسفل )  
عنوان كتاب علي الدين الرازي بقوله « mystische Untersuchungen » [أي مباحث صوفية]  
أنظر فيما يتعلق بهذا الكتاب المئوي رقم ١ في الصفحة التالية .

نزولا على رغبة صديقه الذي سأله أن يشرح « أسرار الحكمة المشرقية »  
لاينا؟

وهنا نحن أولا. نجيب عن هذه الأسئلة في البنود التالية.

§ ١٨ — إن وجود الصفة « مُشرقي »، أيا كان المعنى الدقيق الذي يراد أن يعطى لها، وجود مفترض افتراضاً. فقد رأينا في البند رقم ٨ أن دي سلاق قد تخيل وجود هذه الصفة بمناسبة عنوان كتاب نقر الدين الرازي « وهو كتاب في الكلام » وهذا العنوان هو « المباحث المشرقية »، جامعة بين الفرض الذي لا أساس له والذي هو خطأ كل الخطأ (١) ونعني

(١) إن « رغبة ابن خلدون » فيها « وهي في ترجمتها دي سلاق وعلق عليها على هذا النحو » والتي أوردها ما سيني ( A. S. ) لا بد وأنهما كانت كلمة تتبع من أقوال بأن « كتاب نقر الدين الرازي كتاب في مدفة لإشراق » وإلى حد هذا فإن « حوشه » « قدم » قبل كلام دي سلاق إحدى عشرة سنة « معلومات ديدة حول المخطوطات في كتاب المذكور » في بحثه بعنوان « حول حياة إيران ومؤلفاته »، وقد طبع في « إباحات أكاديمية العلوم بباريس » القسم المنسحق التاريخي « سنة ١٨٥٨ من ٢٩٢ ( Abhandl. Ak. Wiss. Berlin ) فقال : « إن كتابه المباحث المشرقية ( أي مباحث لغوية ) » « متصل في ردها عن الفلسفة الأخلاقية والأرستوطالية واليونانية » « حربه أقوال الرازي في « تنهايات » و « المقاصد » ثم إن حوشه « في النطق » « طبع في رول ٧٢ » « أورده بمقدمة ٣١٠ - ٣١١ » « قدم المخطوطات دوماً لفصول التي تواف كل قسم من أقسام الكتاب الثلاثة » « ومنها يظهر ( متفقاً مع هذا اتفاقاً تاماً مع ما يقوله ابن خلدون ) أن الكتب كتاب في علم الكلام يشتمل على الألطاف والطبيبات والتوحيد على عادة المؤلفات الإسلامية المأثلة له » « والسألة تظهر بشكل أكثر تفصيلاً ووضعها من حيث الكامل لكن أسماء الكتب ودصوله « التي عمله » « الثرت في كتابه » « بأن المخطوطات العربية في مكتبة المكتبة بولون » « ج ٤ ( سنة ١٨٩٢ ) من ٤٠٤ — Verzeichniss der arab. Hss. der Kgl. Bibl. zu Berlin » « راجع جولد شمير في مقاله بعنوان « علم التوحيد عند نقر الدين الرازي » المنشور بمجلة « الإسلام » Der Islam مجلد رقم ٣ سنة ١٩١٢ من ٢٣٠ « تلحق رقم ١ فهو يقول « هو المصيب » معارضا كرافى قو « والمصحيح « شرقية » « حد » يونانية « إلى الحد الذي تتعارض نتائجها [ أي لفلسفة اليونانية ] مع الإسلام » « وأضيف هنا أن ريمون مريان الدومينيكي « ترجم بعد سنة ١٢٥٠ م « قليل » عنوان كتاب الرازي هذا ترجمة صحيحة، وهو قد وضع على هذا الكتاب « فقال : « Et haec est ratio »

به أن هذا الكتاب يشتمل على أقوال حكمة الإشراف ومبادئها ، وبين الفرض الآخر ، الذي لا أساس له هو الآخر ، ونعني به أنه لا يوجد ثمة اصطلاح قبيح هو : الحكمة المشرقية ، والمباحث المشرقية ، الخ ، بمعنى فلسفة معارضة للفلسفة والمذاهب اليونانية المشائية <sup>(١)</sup> . فإن هذه الصفة المزعومة : مشرقى التي تخيلت على أساس خطأين في الواقع ، لم يمكن أن يوجد لها حتى الآن غير استعمالين اثنين حسب : الأول في عنوان كتاب الرازي المذكور . والثاني في عنوان الحكمة المشرقية لابن سينا .

فلعل هذه الاعتبارات كافية لأن تجعل من غير المحتمل وجود الصفة مُشْرِقى التي افترضت افتراضاً . ولكننا نستطيع أن نزيد من عدم الاحتمال هذا بأن نضيف أسباباً لغوية صرفة .

وذلك أن تكوين اسم منسوب ، سواء أكان اسماً أو صفة ، عن طريق زيادة ياء ( وياء وتاء للنثرت ) إلى آخر اسم الفاعل — كما ستكون الحال في افتراض وجود لفظ مُشْرِقى — لا يوجد في العربية إلا في حالتين :

( أ ) إذا كان اسم الفاعل هذا مستعملاً كعلم مثل منبغني ، منبغحي ، قادري ( نسبة إلى «عبد القادر» ) . واحد ( نسبة إلى «عبد الواحد» ) ، وهكذا ، أو كاسم نكرة مثل داخل ( نسبة إلى « داخل » ) . وخارجي ( نسبة إلى « خارج » ) وهكذا .

( ب ) إذا كان المراد به الدلالة على أشخاص ، لا على أشياء ، بوصفون بانتمائهم إلى فئة أو فرقة أو مذهب ، الخ ، يكون اسمه الخمي على صيغة اسم الفاعل : مثل معتزلي نسبة إلى ( المعتزلة أو الفرقة أو الطائفة ) المعتزلة : وخارجي

— ابن الخطيب غير الدين الرازي [ *philosophi ejusdani nomine Ibnalchatib in libro Investigatlonum orientaliun (Raymundi Marlini Fugio fidei adversus Mauros ed. Judaeos, pars, 1, Cap. 4, fol. 165* من طبعة باريس سنة ١٦٨١ . ص ٢٠٦ من طبعة ليدن سنة ١٦٨٧ ) ] هو يترجم « مشرقية » بمعنى « شرقية » [

(١) راجع التعليق السابق ٤ وراجع خصوصاً ما استفولنا فيما بعد .

نسبة إلى (الفئة) الخارجية ومُشتركي نسبة إلى (الفئة) المشتركة وهكذا . وأعود فأقول إنه لا بد من أن يكون المقصود الدلالة على أشخاص ، أما إذا كان المقصود استعمال الصفة للدلالة على أشياء أو مذاهب أو كتب ، فإن هذه الصيغة غير ممكنة الاستعمال ؛ فيقال مذهب اعتزالي أو مذهب اعتزال ، لا مذهب معتزلي ، ويقال رأى خوارج لا رأى خوارجي ، وهكذا<sup>(١)</sup> .

فلكي يمكن أن يسمى «الإشراق» أي القائل بحكمة الإشراق ، باسم «مُشترقي» أيضاً ، لا بد وأن يكون مجموع القائلين بهذه الحكمة قد سموا أيضاً (الفئة أو الطائفة أو الفرقة أو القوم) المشتركة ؛ ولم يكن باحثاً لم يستطع مطلقاً ، على الرغم من كثرة النصوص التي تتحدث عن حكمة الإشراق ، أن يحد هذه التسمية في نص من النصوص ، وهي تسمية إن وجدت فستكون غير معقولة . لأنه ما دام المقصود بها «من حدث عندهم إشراق» ، لا بد من هم مشرقون . فلا بد أن تكون التسمية بصيغة اسم المفعول «مُشترقي» ، لا بصيغة اسم الفاعل «مُشترقي»<sup>(٢)</sup> ؛ وحتى لو فرضنا أن لفظ «المُشترقة»

(١) وعلى هذا النحو قال سلم للدلالة على الجنس ، ولا يقال مسلمي . ولكن يقال (سلمي) ، للدلالة على شيء أو فكرة أو كتب الخ .

(٢) وهذه الصيغة في صيغة اسم الفاعل شاعرت بها برهم الفيلولوجي (في كتاب هورتي ، «علم الكلام النظري الخ» ص ٢٧٢) وكان مضطرباً أشد الاضطراب في محاولة تدليلها . وإن ألمش حاشاها إذا كان صيغة ترجمة إشراق ، والكلمة «illuminazione» [أي تنوير] وحكمة الإشراق بالكلماتين filosofia illuminativa كما يفعل الجميع فهذا الواحد منهم الآخر ولعلمهم في هذا متأثرون تأثراً لاشعورياً «بالتنوير» الأوروبي في القرن الثامن عشر . غير أنني أتبعها إلى أنه في اللغة العربية الصيغة ، لفعل أشرق (ومصدره : إشراق) فعل لازم (يعني أصاء بنفسه الخ) ؛ والمعنى المزمع (يعني جعل الشيء بضوءه وينير) ليس فقط متأخراً ومن أنه غير فصيح (راجع «تاج المروس» ج ٦ ص ٣٩٣ في الوسط) ، وإنما هو أيضاً ليس المعنى الذي قصد إليه الفلاسفة الإشراقيون . راجع ، مثلاً ، الصيغة المذكورة في كتاب «حكمة الإشراق» ص ٩٢ س ٩١ وما يليه (شرح الشيرازي) ، ص ٣٤٩ — ص ٣٤٢ (المقالة الثانية) و ص ٤٧٤ (عند نهاية المقالة الرابعة تقريباً) حيث يرى أن من الواضح أنه كلمة إشراق ، باعتبارها مصطلحاً فلسفياً ، لها معنى لازم هو أن يكون الشيء مشرقاً بنفسه .

وجد ، فإن الاسم المنسوب « مُشْرِق » ، تبعاً للقاعدة ب ) ، لا يطلق إلا على الأشخاص غيب ، فالنسبة « حكمة مُشْرِقية » لن تكون محتملة من الناحية اللغوية . والدليل على هذا أيضاً أنه في كتاب « حكمة الإشراق » للسروردي المقتول وفي شرح قطب الدين محمود بن مسعود الشيرازي عليه ، وفي حاشية صدر الدين محمد الشيرازي على شرح القطب الشيرازي <sup>(١)</sup> لا يرد مطلقاً لفظ مشرق أو مشرق . للدلالة على شخص أو فكرة أو شيء . منسوب إلى حكمة الإشراق ، ولكن يرد فقط ، وبكثرة ، لفظ « إشراقي » <sup>(٢)</sup> . فالقراءة « مُشْرِق » ، بضم الميم وكسر الراء وترجتها بما يدل على أنها « نسبة إلى الإشراق » غير مقبولة من الناحية اللغوية إذاً . ولا بد بالنسبة لكتتاب ابن سينا أيضاً من العودة إلى القراءة القديمة الطبيعية وهي « مُشْرِقية » بفتح الميم وكسر الراء ( أو مُشْرِقية ، بفتح الميم والراء ) بمعنى ( شرقية ) .

§ ١٩ — فإذا كان القول بأن التسميتين ( شرقية وإشراق ) نسبة واحدة قولاً مرفوضاً ، فهل من المقبول أن الأقل أن المذهبين مذهب واحد ، أو أن تمت تشابهاً وقرابة بينهما من شأنها أن تبرر رأي هؤلاء الذين دعاهم ما افترضوه افتراضاً — ونعني به وجود قراءة مُشْرِقية بضم الميم — إلى أن يمثلوا ابن سينا باعتباره ممن قالوا بحكمة الإشراق قبل أن يكون السروردي المقتول قد قال بها ووضع أسسها النهائية وسماها بهذا الاسم ؟

مطلوبه كتابا بطهران طبع بحر — ١٣١٣ هـ . فيما لم ياهو وارد في الصفحة الأولى ؛ وسنة ١٣١٥ هـ ، فيما لا هو وارد في الصفحة الموجودة في آخر النص ( ص ٥٦٥ ) ؛ وسنة ١٣١٦ هـ ، فيما يختلف بين الوجودين ، فقامش ، ص ٢٦٦ و ص ٢٦١ .

(٢) مثل : « حكمة ( أو قواعد ) إشراقية » ( أو قاعدة الإشراق ) ، نكت إشراقية ( ص ١٧١ ص ٣ ) علم حضوردي إشراقي ( ص ٤٧٥ ص ١ و ص ٣ ) ، علم إشراقي ( ص ٢٩ ص ٦ ) ، علوم إشراقية ( ص ٢٨ ص ١١٢ ، إمادة إشراقية ( ص ٣٩ ص ٩ ) ، أنوار إشراقية ( ص ٣٥٢ ص ٧ و ص ١٠ ) . وكذلك صدر الدين محمد الشيرازي ( التوفى سنة ٦٥٠ هـ = سنة ١٢٥٠ — سنة ١٦٤١ م ) . في الأصدار الأربعة طبع طهران سنة ١٢٨٧ هـ : قاعدة إشراقية ( ص ٢٠ ) ، لمعة إشراقية ( ص ٢٤ ) .

حينما افترض بوزي سنة ١٨٣٥ هذا الافتراض أول من افترضه ، لم يكن معروفاً في أوروبا من كتب ابن سينا إلا ما هو ذو طابع أرسططالى سائد ، مما حفظ في تراجم لاتينية من العصور الوسطى ، وإشارة ابن طفيل إلى الحكمة المشرقية لابن سينا لم تفعل إلا أنها تركت من الممكن أن ينظر إلى هذا الكتاب باعتبار أنه كتاب في التصوف الفلسفي . ومن ناحية أخرى انحصرت مصادر المعلومات الأوروبية عن حكمة الإشراق في بضعة أسطر قليلة فارسية نشرها تولك ( سنة ١٨٢٦ ) وفي "حقرة" التي ليست بأعظم طويلاً بكثير لحاجي خليفة التي استخرجها كيورن . فكان افتراض أن حكمة ابن سينا المشرقية هي حكمة الإشراق ، افتراضاً له ما يبرره . نظرنا إلى هذه الحالة التي كانت عليها معرفة الأوروبيين بفلسفة ابن سينا وحكمة الإشراق .

ولم يكن معلوماً لنا ازديادت منذ أكثر من أربعين سنة ازدياداً هاملاً ، فقد نشرت نصوص صوفية لابن سينا وترجمت وحللت ، وهي نصوص متأثرة تأثراً واضحاً بالأفلاطونية المحدثة بدرجة معتدلة تشابه تأثير الفارابي وتبعه بعداً كبيراً عن مغالاة أيام بليخوس وبرفلس . ثم إنه إذا كان لا تزال تعوزنا دراسة عميقة كاملة لحكمة الإشراق ، فإن هناك مع ذلك تحت الطبع كتاباً رئيسياً من تأليف زعيم حكمة الإشراق مع شرح وحاشية <sup>(١)</sup> . كما توجد مباحث جزئية كتبها بعض الباحثين ، يصحح ويكمل بعضها بعضاً وتسمح لنا بتكوين فكرة صحيحة مؤكدة عن مذهب السهروردي المقتول في خطوطه

(١) راجع التعليق رقم ١ من الصفحة السابعة — والكتاب ترجمه هورتون ترجمة تفتيشية تحت عنوان « فلسفة الإشراق عند السهروردي (المتوفى سنة ١١٩١ م) مترجمة وشرحها » طبع في مله على بحر الزواله سنة ١٩١٢ M. Horton. Die Philosophie der Erleuchtung nach Suhrawardi (1191) (١) abersetzt und erläutert, Halle a. S.

غير أن هورتون يخطئ كثيراً من دون معرفة « النفس (التي يلخص) بملاحظات النارج أو حتى بافتراضات المترجم نفسه ؛ هذا ولم تذكر الأخطاء الكثيرة الواردة فيه .

الرئيسية<sup>(١)</sup>، وعمما يختلف به اختلافاً جوهرياً عن فلسفة الفارابي وابن سينا. فالأفلاطونية المحدثة التي شاعت روحها في القسم الأول من القرون الوسطى واضحة الأثر ولا يمكن إلا أن تكون كذلك — في حكمة الإشراق — وليكنها، على العكس من ابن سينا والفارابي، لا تستقيها من ينابيع الصافية لدى رؤساء المدرسة الأفلاطونية المحدثة الإسكندرانيين، وإنما تأخذها عن ميثاقين بقا النور المتأخرة، التي هي خليط من التقاليد الغنوصية القديمة والعلوم المستورة، والتي حافظ عليها ونماها صابئة حران (المسماة قديماً باسم Carrhae في المنطقة من سوريا الواقعة وراء نهر الفرات) حتى بعد غزو المسلمين لبلاد فارس، وتبعاً لهذا قد وصلت في لغة عربية إلى علم الفلكيين<sup>(٢)</sup>، نقول هذه الميثاقين بقا خلطها السهروردي عناصر ذات منابع إيراني خالص مأخوذة من ديانة زرادشت، وعلى هذا النحو أصبح هرمس وأغاديمون واسقليبيوس وفيثاغورس، وغيرهم من الشخصيات التي تعتبر حجة في كتب العلوم المستورة، الرؤساء المزعومين لحكمة الإشراق. ثم وجاماسب وزير جمهر وغيرهما من الحكماء الجرافيين في فارس القديمة، والاختلاف بينها وبين أفكار ابن سينا المنشورة والمنسوبة واضح وضوحاً كبيراً إلى درجة أن عني الباحثين الكبار في هذا الصدد لابد وأن يكون راجعاً إلى تأثير الأفكار القديمة القائلة بانفاق

(١) ١. فون كيرش، تاريخ الأفكار السائدة في الإسلام، « أليفك سنة ١٨٦٨ من ٨٩ — ٩٨ (والملفات الواردة بصفحة ١٣١ — ١٣٣) » كرادى تو، حكمة الإشراق عند السهروردي القنوق، في « المجلة لأسبوعية » المدرسة: تاسعة المجلد ١٩ سنة ١٩٠٢ من ٦٢ — ٩٤؛ محمد إقبال، « تطور البديع في بلاد فارس » بحث في الفلسفة الإسلامية، لندن سنة ١٩٠٨ من ١٢١ — ١٢٢ (١٠٠ — ١٠١) (في حد كبير)؛ س. فون دل برج، « هياكل النور » سهروردي، راجع أيضاً: « هورن »، « الفلسفة الإسلامية »، منش سنة ١٩٢٤ من ١٢٠ — ١٢٦. وفيه مع ذلك بعض دعاوى بحث في تولد بحذر وتحفظ. (٢) في البند الرابع بعنوان « تأثيرات ميثاقين بقا قديمة في قول ماصدور والخلص » من المادة « فلسفة (إسلامية) » تأليف ت. ي. دي بور، في « دائرة - دارف الدين والأخلاق » تحت إشراف هيسنجر، ج ٩ (أكتوبر سنة ١٩١٧) من ٨٢٩.

حكمة ابن سينا المشرقية المجهولة مع حكمة الإشراق (١).

\*\*\*

٢٠ — ولكن ماذا كان كتاب الحكمة المشرقية لابن سينا ، هذا الكتاب الذى يظهر أنه لم يتمه (٢) ، والذى قصد به هو نفسه إلى أن يعارض به ، كما يقول ابن طفيل ، دائرة معارفه الفلسفية الضخمة ، وتعنى بها الشفاء ، الذى ألفه على مذهب أرسطو ؟

إن الجزء الأول من كتاب الشفاء ، وفيه مقدمة الكتاب كله ، لم يطبع بعد ، ولهذا لا أستطيع أن أحقق الاقتباس الذى اقتبسه ابن طفيل وأشرنا إليه في البند الأول ، وهو الاقتباس الذى اعتبره هورتن ( ١٤٥ )

(١) في كتاب « علم الحكمة الطبرى » ج ١ ، سنة ١٩٩٢ م ، ص ٣١٦ يقول هورتن بدون احتياط : « إشراق أى نور » من طريقه يصح أن يظهر آثاره الروحانية ، أشده السهروردي من « إشارات » ( ٣٠٠ ١٨٢ ) من سينا ، ولكنه ابن سينا فى الفترة التى يريد هورتن أن يختص منها المبادئ الرئيسة لمذهب الإشراق ، لا يمكن أن يعمل معاً ، « إشراق » فاللهي الحائس لهذا المذهب ، وإشراقه يقول : « إدراك الأول (تدقيق الأشياء) من ذاته فى ذاته هو أصل العلم ، كونه مذكراً ومذكراً ، وبذلك إدراك الجوهر العنيفة للأول بإشراق الأول ، و [ إدراك هذه الجوهر العنيفة ] لا يمكن أن يكون [ أى الأشياء التى تأتى بعده ] منه [ أى التى عانتها الأول ] ، بل « بمعنى أنه عتق » من ذاته [ شرحها مؤلف ] بحيث معنى أن الصميم يعود على الأشياء ذاتها ، وهذا لا يمكن ، واضطر هذا مدسطة أشد الاضطراب ، والأرجح أن الصميم فى « ذاته » يعود على « عقل أو «شواهد الطبيعة » المذكورة من قبل ، فاللهي إذاً أن إدراك الجوهر العنيفة للأشياء التى تأتى بعد الأول يكون بذاتها ، وأبست هى محتاجة إلى إدراكها إلى إشراق من الأول ، راجع « محركات القطب الرازى على تفسير نصير الطوسى ونفجر الرازى » بهامش طبعية «هزيم الإشارات» وسددها الإدراكات التفاضلية التى هى نفس ورسيم [ يهتد ] عن طابع عقل متعدد الذاتى والمبادىء المتماثل على غير النظم [ مكمل ] على كل مستويات ولكن مؤلف يبحث بفراغاً ، مناصب ، بصم الملم وبجهاها صفه « طابع العقل » ، « ( « إشارات » ، النظم السابع ، طبع فورجيه من ١٨٢ ) ، راجع من أصل توضيح هذه الفقرة شرحى ابن الدين الرازى ، نصير الدين الطوسى ( طبعه استانبول ، سنة ١٣٦٠ ، ص ٢٢٢ — ٢٢٨ ، و ص ٢٢٩ ، طبعه القاهرة ، سنة ١٣٢٠ ، ج ٢ ، ص ٢٠ — ٧١ ) ، « إشارات » الفخر الدين الرازى ، طبعه القاهرة سنة ١٣٢٦ ، ص ١١٩ .

(٢) راجع نهاية البند رقم ١ .



مختلفاً لأساس له (١). غير أن أقياس ابن طفيل يجد ما يؤيده في فقرة مشهورة لروجر بيكون (٢) : هذا إلى أننا ذكرنا من قبل في بند ٨ ، أن

(١) [استظنا أن تراجع القسم الخامس بالخط من كتاب « الشفاء » لابن سينا في النسخة الموجودة بمكتبة جامعة فؤاد الأول تحت الأرض من ٢٦٠٥ - ٢٦٠٥٣ والمأخوذة بالقونستانت من نسخة خطية موجودة بالمعهد الرحمانى . وقارنا مقدمة « الشفاء » فيها بفقرة ابن طفيل فوجدنا أن ابن طفيل يلخص مقدمه المذهب ويغيب أحياناً فقرات منها بعضها . وبهذا خصوصاً من مقدمة « الشفاء » هذه قول ابن سينا : « ولما كتب غير هذين الكتابين [ « الشفاء » و « اللواحق » ] أوردت فيه الفلسفة على ما هي في الطبع ، وعلى ما يوجبها الرأي الصحيح الذى لا يراعى فيه جانب الشركاء في الصناعة ولا ينظر فيهم من شئ عاصم ما يقتضى في غيره . وهو كتابي في « الفلسفة الشريفة » وأما هذا الكتاب [ « الشفاء » ] فأكثر بطلاً ، وأشد مع الشركاء من الشائين مساعدة . ومن أراد الحق القى لأحبيه [ في الأصل مجيبة . وظاهر أنه تحريف من الناسخ ] فيه ، عليه خطب ذلك الكتاب [ « الفلسفة الشريفة » ] . ومن أراد الحق على طريق أبيه رعى ما إلى الشركاء ، ونسبوا كثير ، ونالوا [ لو فطن له استغنى عن الكتاب الآخر ، عليه بهذا الكتاب [ « الشفاء » ] ( ورقة ٣ من ٣ - ٦ ) ]

(٢) روجر بيكون ( المعروف أكثر إلى الأمام ككاتب الرابع (منبع من . جب لندن سنة

١٢٢٢ ، من ٣٧ ( الجزء الأول ، الفصل الثامن ) Rogeri Bacon, *Opus majus ad Clementem quartum Pontificem Romanum*, ed. S. Jebb. برجين ، أكسفورد سنة ١٨٩٧ ، ج ١ ، ص ١١١ . *The opus maius* edited by John Henry Bridges

قال روجر بيكون : « إن ابن سينا أحد كبار مقلدى أرسطو وعارضى مذهب » . والله لفلسفته بحسب ما كان في استطاعته ، ألف كتاباً ثلاثة في الفلسفة ، كما صرح مؤلفه بذلك في مقدمة كتاب « الشفاء » ؛ أحدها ألف حسب المذهب السائد عند المشائين ، الذين هم شعبة أرسطو ؛ أما الآخر فقد ألف حسب الحفظة الخاصة في الفلسفة ، تلك الحفظة التي لا تخشى طعنات رماع المترشحين ، كما يقول ، وثباتها أله في أواخر أيام حياته وفيه شرح الياضى . ( غير موجودة في طعة جب ) ، وأسرار الطبيعة وصناعة (غير موجودة في جب) . ولكن لم يصلنا من هذه الكتب اثنين ؛ أما الأول فمند اللاتينيين أجراً منه . واسمه « الشفاء » راجع ما سنقول عند نهاية في ٢٦ — وهذه المرة أشار إليها جوردان A. Jourdain . من قبل في كتابه « بحوث في تاريخ وأصل الترجمات الأرسطالية » ، الطبعة الثانية (بعد وفاة المؤلف) باريس سنة ١٨١٣ من ٣٨٨ تعليق رقم « *Recherches sur l'âge et l'origine des Traductions d'Aristote* » . وريتان ، في كتابه « ابن رشد ومذهبه » ، الطبعة الثانية ، باريس سنة ١٨٦٦ ، ص ٩٦ ، تعليق رقم ٥ ، لا يميز تمييزاً دقيقاً حين يقول : « إن روجر بيكون علم بوجود هذه « المسكبة » وبشهرها تعبيراً عن مذهب ابن سينا النهائي ؛ كذا فك وقع خطأ في الإشارة إلى نسخة « السفر الأكبر » ( إذ قال . « ص ٢٦ ، منبع جب » )

غفر الدين الرازي ( المتوفى سنة ٦٠٦ هـ = ١٢٠٩ م أى بعد قرنين من وفاة ابن سينا ) يعارض المذاهب الفلسفية المشرقية ، بالمذاهب الفلسفية المغربية ، اليونانية ، ويقصد بالأولى المذاهب التي قال بها المتكلمون الإسلاميون ، وبالثانية بعض أفكار المشائين اليونانيين ، ويخصر صاً طريقته في بحث المسائل ، ومن قلدتم وسار في أثرهم من المسلمين ، ومعنى هذا أن الكلام هنا عن معارضة مشابهة لتلك المعارضة التي يقول ابن طفيل إن ابن سينا عملها بين كتابين : الحكمة المشرقية ، و الشفاء .

ونمت معارضة عائنة لطايتك أورد ذكرها . وبمناسبة ابن سينا دائماً ، ابن أبي أصيبعة ( ج ٣ ص ١٨ — ص ٨ من أسفل ) فإنه يذكر من بين كتب ابن سينا ، كتاب الإنصاف ، عشرون مجلدة ، شرح فيه جميع كتب أرسطو طاليس ، وأنصف فيه بين المشرقين والمغربين . (١)

٢١ . وهناك ما هو ذو أهمية عظيمة جداً ليس فقط بالنسبة إلى إنارة السبيل لنا في هذه المسألة التي نقيم محلها ، بل وأيضاً لكي نكون أكثر علماً برأى ابن سينا الحقيقي وشعوره الصحيح ، وذلك هو مقدمة كتاب له طبع في القاهرة سنة ١٣٣٨ هـ ( سنة ١٩١٠ م ) بعنوان موضوع هو : منطق المشرقين ، (٢) . وهو كتاب أغفله الباحثون في ابن سينا إغفالاً تاماً ، حتى بعد سنة ١٩١٠ . ويبدأ هكذا ( ص ٣ — ص ٤ ) بعد حمد الله والصلاة على نبيه :

(١) طبع هذا الكتاب ، أثناء حياة ابن سينا ، في ثوب أصفهان حين غزنها جهوش السلطان المزمري محمود الأول : ابن أبي أصيبعة ، الوضع المذكور ، و ص ٢٤ ص ٨ من ١٢ ( من أسفل ) [ ابن القفطي ، ص ٤٢٥ — ص ٤٢٦ — وقد أخطأ كارادى في ترجمته ، في كتابه « ابن سينا » ، باريس سنة ١٩٠٠ من ١٤٨ ، حين قرأ « كتاب الأنصاف » ( بفتح الألف ) ، وترجمه Livre des moitiés ، به تقسيم بين المشرقين والمغربين ، وبما نفذا يتناول عن « معنى هذا التقسيم الجغرافي » .

(٢) راجع بعد البند ٢٣ ، ٢٤ ، ٢٥ .

نزعت الهمة بنا إلى أن نجمع كلاماً فيها اختلف أهل البحث فيه ،  
لا نلتفت فيه لفت عصبية أو هوى أو عادة أو إلف ، ولا نبالي من مفارقة  
تظهر منا لما ألفه (١) فتعلمو كتب اليونانيين إلفاً عن غفلة وقلة فهم ، ولما  
سمع منا (٢) في كتب ألفناها للعامين من المتخلفة المشغوفين بالمشائين ،  
الظانين أن الله لم يهد إلا لإياهم ، ولم ينل رحمته سواهم .

و [ ستفعل هذا ] ، مع الاعتراف منا بفضل أفضل سلفهم (٣) في تنبيه لما  
نام عنه ذؤوده وأستاذوه ، من تمييزه أقسام العلوم بعضها عن بعض ، وفي  
ترتيبه العلوم خيراً مما رتبوه ، وفي إدراكه الحق في كثير من الأشياء ، وفي  
تفطنه لأصول صحيحة مرية في أكثر العلوم ، وفي إحاطته ( عامة ) الناس  
على ما بينها فيه السلف وأهل بلاده ، وذلك أقصى ما يقدر عليه إنسان يكون  
أول من مد يديه إلى تمييز مخلوط ، وتهذيب مفسد ، ويحق على من بعده أن  
يلبوا شعثه ، ويرموا ثم يمدونه فيما بناء ، ويفرغوا أصولاً أعطاه ، فما  
قدر من بعده أرسطو على أن يفرغ نفسه عن عبدة ما ورثه منه وذهب  
عمره في تفرغ ما أحسن فيه والتعصب لبعض ما فرض من تقصيره ، فهو  
مشغول عمره بما سلف ، ليس له مهلة يراجع فيها عقله ، ولو وجدها ما استعمل  
أن يضع ما قاله الأولون موضع الغتفر إلى مزيد عليه أو إصلاح له أو  
تنقيح إياه .

و أما نحن فسهل علينا التفرغ لما قالوه (٤) أول ما اشتغلنا به ، ولا يبعد  
أن يكون قد وقع إلينا من غير جهة يونانيين علوم ، وكان الزمان الذي

(١) [ يفرح مؤلف البحث هذا القبط بما يدل على أنه يقرأ بتعدد اللام المتوحد .  
و واضح أن هذه القراءة غير صحيحة وأن الصحيح ، أنباء ، نظراً إلى قوله : إلفاً ، بعد  
ذلك ، وهذه الكلمة الأخيرة معون مطلق فعمل ألف ( بكسر اللام المحذوفة ) السابق المذكور ] .

(٢) أي لا عسى أن يكون الآخرون مد وجوده في كتبنا .

(٣) يعني أرسطو .

(٤) يعني أتباع أرسطو من السلف .

اشتغلنا فيه بذلك ريعان الحداثة . ووجدنا من توفيق الله ماقصر علينا بسببه  
مدة التفطن لما أورثوه [ أى المدة اللازمة لتفطن ماأورثوه ] . ثم قابلنا جميع  
ذلك بالخط (١) من العلم الذى يسميه اليونانيون « المنطق » — ولا يبعد أن  
يكون له عند المشرقيين اسم غيره (٢) — حرفة حرقاً . فوقفنا على ماقابل  
[ أى مايتفق معه ] وعلى ماغصى [ أى ماختلف وإياه ] . وطلبنا لكل شئ .  
وجهه (٣) . فحق ماحق وزاف مازاف [ أى وكانت نتيجة هذا أن بان ماهو  
حق وما هو زائف ] .

(١) أى « القدم » أو « الفرع » . وهذا المعنى الصحيح لا يوجد فى المساجم القنوية ؟  
وهو يفسر لنا لماذا استعمل ابن سينا هذا اللفظ فى تسمية كل فصل من فصول القدم الثانى  
من كتاب « الإشارات » .

(٢) ويقول أيضاً فى ص ٨ — ٦ من أسفل : « والله الذى يطلب ليكون  
آلة ( العلوم الأخرى ) قد جرت العادة فى هذا الزمان وفى هذه البلدان أن يسمى علم  
« المنطق » . وأصل له مدقوم آخرى إما آخر . فلكنا نؤثر أن نسميه بهذا الاسم المشهور .  
وابن سينا يغير فى هاتين فقرتين إلى « هذه الحقيقة » . وهى أنه حتى فى زمانه أيضاً . كان  
كثير من المتكلمين وأرباب العلوم الشرعية يعفرون عما رتبهم لدراسة المنطق . معتبرين هذا  
العلم خطراً على العقائد الدينية لأسباب ذكرها ابن خلدون فى « مقدمته » القدم السادس .  
الفصل ١٢ وفى ص ١٥٦ — ص ١٦٠ ١٦٠ ١٦٠ من ترجمة دى سلاى . ولهذا فإنه خوف  
من هذا القدم للمنطق بينه . كان كثير من المسلمين . ومن بينهم المتكلمون الذين أدخلوا المنطق  
فى كتبهم أو بحثوا به فى كتب أخرى غير « المنطق » ( وهى ترجمة للكلمة اليونانية [λογική] )  
ويعفرون النظام الموجود فى كتب اليونانيين فى المنطق ؟ فانزالى المتكلم الصوفى الفقيه الكبير  
( المتوفى سنة ٥٥٠ هـ = سنة ١١٦١ م . أى أنه كان بعد ابن سينا ) يسمى كتابه المنطق  
فى المنطق بأسماء لا تفر شراً على صاحبها . راجع الفقرة الموجودة فى « تهافت الفلاسفة » .  
القاهرة سنة ١٣٠٢ — سنة ١٣٠٣ من ٥ — ٦ ( = ص ٥ — ٦ ) أيضاً فى  
طبعى سنة ١٣١٩ ومدة ١٣٢١ ) ؟ وراجع أيضاً : مقدمة فى من المنطق لابن طهوس  
التقرى النص العربى مع ترجمة أسبانية لميجيل اسين . ج ١ ( مدريد سنة ١٩١٦ ) .  
ص ٥ — ص ١٠ — ص ٨ — ص ١١ من النص و ص ١٦ — ٢٣ من الترجمة ( مع  
تعليلات المفردات ) : ثم انفسر جولدنسبير . « وقف أهل السنة انقضاء من علوم  
الأوائل » . برلين سنة ١٩١٦ . ص ٢٤ — ص ٢٥ [ ص ١٤٧ — ص ١٦٧ من  
هذا الكتاب ] .

(٣) هكذا بدلاً من « وجهة » الموجودة فى النص المطبوع . راجع فيما يتفق باستعمال  
لفظ « وجه » فى هذا المعنى . ما قاله المؤلف بعد فى الصفحة التالية ص ٥ .

« ولما كان المشتغلون بالعلم شديدي الاعتزاء إلى المشائين من اليونانيين ، كرهنا شق العصا ومخالفة الجمهور ، فانحزنا إليهم ونعصبنا للمشائين إذ كانوا أولى فرقمهم [ فرق اليونانيين ؟ ] بالتعصب لهم . وأكلنا ما أرادوه وقصروا فيه ولم يبلغوا أربهم منه ، وأغطينا عما نخطوا فيه ، وجعلنا له وجهاً ومخرجاً ، ونحن بدخلته شاعرون . وعلى ظله واقفون . فإن جاهرنا بمخالفتهم . ففي الذي لم يمكن الصبر عليه ؛ وأما الكثير فقد غطيناه بأغطية التغافل . فمن جملة ذلك [ أى ما قصدنا إليه ] ما كرهنا أن يقف الجهال على مخالفة ما هو عندهم [ أى مخالفتنا لما هو عندهم ] من الشهرة بحيث لا يشكون فيه ويشكون في التبرار الواضح ؛ [ وإلى جانب هذا ] ، وبعضه قد كان من الدقة بحيث تعمش عنه عقول هؤلاء الذين في [ هذا ] العصر ، فقد بلينا برقعة منهم عارى الفهم وكأنهم خشب مسندة <sup>(١)</sup> ؛ يرون التعمق في النظر [ الفلسفي ] بدعة ، ومخالفة المشهور ضلالة ، كأنهم الخابطة في كتب الحديث <sup>(٢)</sup> . لو وجدنا منهم رشيداً ثبناه بما حققناه ؛ فكنا تنفعهم به ، وربما تسنى لهم الإيغال في معناه [ أى معنى ما قلنا به ] ، فعرضنا منعمة استبدوا بالتغير عنها <sup>(٣)</sup> .

ومن جملة ما ضفنا بإعلانه ، عابرين عليه — حق مفقود عنه يشار إليه فلا يتلقى إلا بالتعصب [ لمن يقول به ] ، فذلك جرينا في كثير مما نحن خبراء ببيجذته مجرى المساعدة دون المحاققة ؛ ولو كان ما انكشف لنا أول ما انصبنا إلى هذا الشأن لم نبد فيه مراجعات منا لأنفسنا ، ومعادات من [ أى قائمة على ] نظرتنا ؛ لما [ اقرأ : فلما ] تبينا فيه رأياً ، ولا اختلط [ اقرأ :

(١) آية ١ ، من السورة رقم ٦٣ .

(٢) يشير إلى رأى الخابطة في هذا النوع من الحديث المسمى باسم « الحديث المشهور » ، من ناحية المفاد والمبادات والمعاملات ؛ فهذا النوع لا يمكن في نظرم أن يكذب ، وهو يطلى اليقين التام المطلق .

(٣) في الأصل للظهور ؛ التغير عنها ؛ وواضح أن صحته ما أوردناه .

أو اخطأ [ علينا الرأي ، وسرى في عقائدنا الشك ، وقلنا ] [ ا حذف الواو ]  
لعل ، و . وعسى . .

ولكنكم ، أصحابنا ، تعلمون حالنا في أول أمرنا وآخره ، وطول المدة التي  
بين حكمنا الأول والثاني . وإذا وجدنا صورتنا هذه ، فبالحرى أن نشق  
بأكثر ما قضيناه ، وحكمنا به واستدركناه ، ولا سيما في الأشياء التي هي  
الأغراض الكبرى ، والغايات التي تقصو التي اعتبرناها وتعقبناها مشين من  
المرات . ولما كانت الصورة هذه . والقضية على هذه الجملة . أحببنا أن نجتمع  
كتاباً يحتوي على أمهات العلم الحق الذي استنبطه من نظر كثيراً ، وفكر  
ملياً ، ولم يكن من جودة الخدس بعيداً .

• وما جمعنا هذا الكتاب لظهره إلا لأنفسنا - أعني الذين يقومون  
بمقام أنفسنا . وأما العامة من مزاولي هذا الشأن ، فقد أعطيناهم في  
« كتاب الشفاء » ما هو كثير لهم ورفق - حاجتهم ، وسنعتهم في « الملاحق »  
ما يصلح لهم زيادة على ما أخذوه . وعلى كل حال فلا شناعة بالله وحده . .

٢٢٥ . وبعد هذه المقدمة يتحدث ابن سينا عن مجموع العلوم التي  
لا تجري أحكامها مدة من الزمان معينة تسقط بعدها والتي ليست مؤقتة زائلة ،  
وهي الحكمة . وتنقسم إلى علم نظري وعلم عملي . وأقسام العلم النظري  
أربعة : العلم الطبيعي ، والعلم الرياضي ، والعلم الإلهي ، والعلم السكلي ، ويقصد  
بالعلم الأخير الأمور والمعاني التي « قد تتخالط المادة وقد لا تتخالطها ، فتكون  
في جملة ما يتخالط [ : : الطبيعي والرياضي ] وجملة ما لا يتخالط [ : : الإلهي ] ،  
مثل الواحد ، والكثرة ، السكلي والجزئي ، والعلة والمعلول » (١) . أما العلم  
العملي فيشمل أربعة أقسام أيضاً : علم الأخلاق ، وعلم تدبير المنزل . وعلم  
تدبير المدينة ( السياسة ) ، والصناعة الشارعة ( أي فن التشريع ) . وإلى  
جانب العلم النظري والعلم العملي يوجد العلم الآلي أي المنطق . ثم يختم

(١) وابن سينا قد يعرف بأن هذا تنظيم ليس هو التقسيم « للعارف » .

المؤلف كلامه في تقسيم العلوم بقوله (ص ٨) :

« وليس من عزمنا أن نورد في هذا الكتاب جميع أقسام العلم النظرى والعلم العملى ، بل نريد أن نورد من أصناف العلوم هذا العدد : نورد منه العلم الإلهى ، ونورد العلم الحكى ، ونورد العلم الطبيعى الأصلى ، ونورد من العلم العملى القدر الذى يحتاج إليه طالب النجاة . وأما العلم الرياضى فليس من العلم الذى يختلف <sup>(١)</sup> فيه . والذى أوردناه منه في « كتاب الشفاء » هو الذى نوردناه هنا ، لو اشتغلنا بإيراده . وكذلك الحال في أصناف من العلم العملى لم نوردناه هنا .

« وهذا هو حين أى والآن فعلينا أن نشغل بإيراد العلم الآلى الذى هو المنطق » .

والواقع أنه يبحث بعد ذلك في المنطق بحثاً فيه نقص لانعلم مدى طوله في ص ٤٦ من النسخة المطبوعة وكذلك في الأصل المخطوط الوحيد <sup>(٢)</sup> الذى طبع منه ، وفي آخره نقص أيضاً ، حتى إن الناسخ يقول (ص ٨٣) « إن هذا هو المقدار الوحيد الذى يوجد من الكتاب . ومعنى هذا أنه لم يصلنا سوى جزء كبير من القسم الأول من الكتاب . والباقي — أى الجزء الأخير من المنطق ، والعلم الطبيعى كله ، والعلم الإلهى كله — غير موجود » .

٢٣ — من هذه المقدمة وما يلى من القطعة المطبوعة في القاهرة يستج بطريقتى يقينية ما يلى :

( ١ ) أن الكتاب كله ، وعنوانه مجهول ، كان بحثاً شاملاً في كل أجزاء الفلسفة ، ككثير من الكتب الأخرى ذات الأحجام المختلفة فيما بينها وبين

(١) ولهذا فإن من لا يذكره في كتابه ، ما دام أنه ليس موضوع خلافه .

(٢) هو المخطوط الموجود بالكتبة الخديوية ( دار الكتب المصرية الآن ) بالقاهرة ( فهرست كتب الدار ، ص ٦٠٣ : حكمه ، ص ٦٤ ، القطعة الثالثة ) . وفي فهرست كتب الدار يسمى باسم « كتاب الفرقين » اعتماداً على ما هو المذكور في المقدمة لئلا يوردناها ؛ والبشر لما رأى أن القطعة السابقة خاصة بالمنطق فحسب ، وضع العنوان : « منطق الفرقين » .

بعض، التي ألفها ابن سينا (١).

( ب ) وأن الصلة التي تقول فقرة ابن سينا ( في الشفاء ) التي أوردها ابن طفيل ( راجع § ١ ) أنها موجودة بين كتابي « الشفاء » و « الحكمة المشرقة » هي نفس الصلة التي تقول قطعتا هذه بوجودها بين كتاب « الشفاء » وبين الكتاب الذي منه هذه القطعة . أي أن موضوع البحث في كليهما هو الفلسفة بجميع أجزائها ، إلا أن الكتاب الأول ، الذي ألف عل مثال الكتب المشابهة قدر المستطاع ، يحاول أن يستر عن القراء الاختلافات عن مذهب أرسطو والإضافات إليه ، بينما الثاني يتحلل من قيود المشائية اليونانية معارضاً بها طرق المشرقيين .

( ج ) وهذه المعارضة للمشرقيين باليونانيين لا تتعلق — أو لا تتعلق فقط — على أقل تقدير — بالآراء الصوفية ، ولكنها تشمل جميع فروع الفلسفة فيما عدا جزءاً كبيراً من العلم العملي ( الأخلاق وتدير المنزل ، وتدير المدينة ) . فهذه المعارضة إذاً مماثلة بالدقة للمعارضة التي أشرنا إليها عند طغر الدين الرازي ( § ٢٠ ) ، والتي ألفت فقرة ابن خلدون المشار إليها في § ٨ ضوءاً على ممتاها ومداها : فلم يعد التوذيح الأرسططالي يقلد تقليداً حرفياً ، فطريقة البحث في مسائل الطبيعيات والإلهيات مثلاً ، تختلف ؛ وبعض الآراء الأرسططالية ترفض ويستبدل بها آراء أخرى أكثر انطباعاً على قواعد علم الكلام (٢)

(١) وأكبر ما وصل إلينا منها « ولو أنه لم يطبع منه إلا أجزاء فقط » . كتاب « الشفاء » ، وله مختصر اسمه « النجاة » طبع مرتين . كذلك طبع كتاب « الإشارات والتنبيهات » ، وهو أصغر حجماً من « النجاة » وضع في أيام حياة ابن سينا نفسه . كتابه الضخم « الانصاف » ، راجع فيما يتعلق به ما قلناه من قبل من ٢٧٨ تطبيق ١ ؛ كذلك ضاعت الرسائلان الصغيرتان « الهداية » و « الحكمة المروضة » . ولكن توجد في أوروبا مخطوطات لكتاب « عبود الحكمة » و « كتاب الفارسي » « دانش نامه علاني » ( أي كتاب « العلاني في الحكمة » ، منه لعلاء الدولة ) .

(٢) لم يدرس بعد تأثير مفاهيم المنكبين في ابن سينا . ولابن رشد مثلاً الحق في أن يقول لابن سينا [ وفيه الفارابي ] ينفع المنكبين المأثولة . حين يقسم الموجود لل واجب —



وأصبحت نقطة ابتداء المنطق نفسه التفرقة بين التصور وبين التصديق .  
 « ) ولنا من أجل تأييد النتائج التي استخلصناها في ب ٦ ، تأييداً  
 آخر جديداً فقرة ابن رشد ( راجع قبل ، § ٣ ) التي تشهد بأن كتاب  
 الحكمة المشرقية ، لابن سينا يبحث في مسائل الإلهيات أيضاً ؛  
 هـ ) كما يستخلص من النصوص الواردة في § ٢٤ و § ٢٥ ما يؤيد أيضاً  
 النتائج التي وصلنا إليها في ب ٦ .

والآن فإن من الطبعي أن ينشأ السؤال الآتي : ألا يمكن أن يكون  
 المنطق الموجود في المخطوطة وفي النسخة المطبوعة بالقاهرة هو نفسه الجزء  
 الأول من كتاب الحكمة المشرقية ، وهو الكتاب الذي لم يحددنا المترجمان  
 العريان لحياة ابن سينا ( راجع § ١ عند الآخر ) عن مقداره وطبيعته ؟

== ويمكن ، وعلى أساس هذا التفسير لمذهب في لغة ابن رشد ، « تهافت التهافت » ،  
 من ٧٢ من طبعة القاهرة سنة ١٣١٩ هـ . سنة ١٣٢١ هـ . ( والترجمة اللاتينية  
*Destructio destructionum*, disp. IV. dub. (50), edd. Venezia, Giunti, 1262, 1573,  
 ١٦٠٠ = ed. Venezia, Comino, 1560, f. 160 r-v. ) كذلك في تفسير الصالح  
 الطليعي ، الترجمة اللاتينية ، المقالة الثانية ، الشرح رقم ٢٢ : « إن الطريق الذي سلكه  
 ابن سينا في إثبات لبداً الأول ، هو طريق المتكلمين ؛ وقوله دائماً وسط تقريباً بين المتكلمين  
 والمتكلمين » [ هذه ترجمة عن الترجمة اللاتينية ، لأن الأصل العربي معقود ] - راجع فيما يتعلق  
 بالمسائل الأخرى كلها قول ابن رشد : « وقد غلط ابن سينا في هذا غلطاً كثيراً فظن أن الواحد  
 والوجود يدلان على صفات زائدة على ذات الشيء والصحيح من هذا الرجل كيف غلط هذا  
 الغلط ، وهو يسمع المتكلمين من الأشعرية الذين سزع عنه الإلهي بكلامهم » . [ أورد  
 مؤلف البحث كلام ابن رشد في ترجمته اللاتينية ، ونحن أوردنا هذا نص العربي لكلام  
 ابن رشد نقلاً عن تفسير ما بعد الطبعة لابن رشد ، طبع موبس بروج ، الطبعة الكاثوليكية  
 بيروت سنة ١٩٣٨ من ٣١٣-٦٩ ] ، وكذلك « تهافت التهافت » طبعة سنة ١٣١٩  
 سنة ١٣٢١ من ١٢ أسفل ( الترجمة اللاتينية ) (14) dub. I. destr. destr. diss. I.  
 ورقة 25 من طبعتا Giunti المذكورة = الورقة B من طبعة حكوميتو  
 Comino ) : « وإن كان يظن بأبي نصر وابن سينا أنهما حاكما في إثبات أن كل فعل له  
 فاعل هذا الملاك ، وهو ممالك لا يسلكه المتقدمون وإنما اتبع هذان الرجلان فيه المتكلمين  
 من أهل ملتنا » .

§ ٢٤ — وعلى هذا السؤال نستطيع أن نجيب بالإيجاب إجابة يقينية صحيحة.

ففي « تعليقات » صدر الدين محمد الشيرازي ( المتوفى سنة ١٠٥٠ هـ = سنة ١٦٤٠ - ١٦٤١ م ) على « شرح » قطب الدين محمود بن مسعود الشيرازي ( المتوفى سنة ٧١٠ هـ = سنة ١٣١١ م ) « لحكمة الإشراف » للسهروردي المقتول يقتبس عن « الحكمة المشرقية » لابن سينا أربع مرات على الأقل (١) بمناسبة مسائل في المنطق أو المنطق والالهييات ، دائماً ؛ بينما يقتبس في هذه « التعليقات » نفسها فقرات من كتب أخرى لابن سينا . مثل « الإشارات » و « الرسالة الأضحية » و « المباحث » بـ « إل فليدهم منيار » ، الخ ، والاقباس الموجود في ص ٧٤ يقول :

« اعلم أن الشيخ الرئيس [ = ابن سينا ] - قدس سره - ذكر في « الحكمة المشرقية » أن القضية إنما تكون ثنائية إذا لم يذكر فيها الرابطة ، إما استثناء - لأن محمولها كلمة (٢) أو اسم مشتق اشتقاقاً يتضمن النسبة المذكورة - أو اختصاراً . وهذا تصريح بأن الأسماء المشتقة تتضمن الدلالة على النسبة ، ولا تحتاج إلى الرابطة . ثم إنه [ أي ابن سينا ] ذكر في الإشارات « وقد يحذف ذلك في لغات ، كما يحذف تارة في لغة العرب الأصلية ؛ كقولنا زيد كاتب وحقه أن يقال زيد هو كاتب ، وبين كلاميه تدافع بحسب الظاهر ، فإن . . . »

(١) ص ٦١ ( الضابط السابع من المقالة الأولى ) ، ص ٧٤ ( الضابط الثاني من المقالة الثانية ) ، ص ١٣٢ ( الضابط السابع من المقالة الثانية ) ، ص ٢٠١ ( الفصل الثالث من المقالة الثالثة ) . ولست أضمن عدم وجود اقتباسات أخرى « من السهل أن نتد من وراء هذه الطبعة الحجرية المراسية الرديئة ( وقد أضمرنا إليها من قبل ص ٢٧٣ تعاقب رقم ١ ) ، أفهمنا نتجول التعليقات » المكتوبة في تطبيق مائل « في كل الجهات : أفنية وعمودية ومائلة إلى أعلى ، ومائلة إلى أسفل » .

(٢) « يتضمن المناطقة العرب لفظ « كلمة » غالباً للدلالة على « الفعل » ( وهي ترجمة للاصطلاح الفنى الأرسطى  $\alpha\lambda\epsilon\gamma\alpha$  ) بدلاً من لفظ « فعل » وهو « لفظ المستعمل دائماً عند التسمية » .

والآن ، فكما أن الاقتباس الثاني من هذين الاقتباسين المأخوذين من ابن سينا ، وهو الاقتباس المأخوذ من كتاب «الإشارات» يوجد بنصه في طبع فورجيه لهذا الكتاب الأخير . ( ليدن سنة ١٨٩٢ ، النسخ الثالث ، ص ٢٦ ، من السطر الثالث من الآخر حتى السطر الأخير ) فكذلك الاقتباس الأول المأخوذ من «الحكمة المشرقية» ، يوجد بنصه في القطعة المطبوعة بالقاهرة ، في ص ٦٧ س ٩ — س ١١ .

وهذا يقضى على كل شك في أن قطعة المنطق المطبوعة بالقاهرة هي من القسم الخاص بالمنطق الذي يكون القسم الأول من الأقسام الثلاثة التي يشتمل عليها كتاب «الحكمة المشرقية» .

٢٥٥ — والاقتباسات الثلاثة الأخرى التي يقتبسها صدر الدين الشيرازي عن «الحكمة المشرقية» لابن سينا — وأحدها ، وهو الموجود في ص ١٣٢ اقتباس بحسب المعنى فحسب — تتعلق كلها بمسألة واحدة : وتلك هي مسألة ما إذا كان من الممكن أن تعرف البسائط ( أى الأشياء البسيطة ) ، على الرغم من أنها غير قابلة لأن تحد بالمعنى الدقيق لكلمة الحد ، بوجه أقرب إلى الحد بمعناه الصحيح من الرسم . وقطعة منطق ابن سينا المطبوعة بالقاهرة تشير<sup>(١)</sup> إلى الأفكار الواردة في هذه الاقتباسات الثلاثة المأخوذة من «الحكمة المشرقية» ، ولكنها لا تعبر عنها بنفس الألفاظ ، على الرغم من أن صدر الدين يريد في حالتين أن يورد كلام ابن سينا بنصه . ولكن هذه الصعوبة صعبة في الظاهر فحسب : فإن المسألة المذكورة ( ونعني بها حد البسائط والأشياء المركبة والأعراض ، الخ ) قد بحثها في الإلهيات أيضاً أرسطو . وابن سينا نفسه ( كتاب الشفاء ) وابن رشد . ومن هنا فإن من المحتمل أن تكون الاقتباسات الثلاثة مأخوذة لا من جزء المنطق الذي وصل إلينا . وإنما من قسم الإلهيات ( الذي لم ينشر بعد ) من كتاب «الحكمة المشرقية» لابن سينا

(١) ص ٣٦ في أسفل ، س ١٠ — س ١١ ، س ١٥ .

ومهم ما يقوله صدر الدين الشيرازي في ص ٦١ :  
 [ لأن البساط ، سواء كانت أجزاء الحدود أم لا ، قد تعرف بوجوده  
 أخرى غير ما ذكره ( السهروردي ) . منها ] ما ذكره الشيخ الرئيس في  
 الحكمة المشرقية : « إن الأشياء المركبة قد يوجد لها حدود غير مركبة  
 من الأجناس والفصول ؛ وبعض البساط يوجد لها لوازم يوصل الذهن  
 تصورُها إلى حاق المزاومات [ حاق أي حقيقة ] ، وتعريفاتها لا تقصر عن  
 التعريف بالحدود . هذه عبارته وقد ذكرها شارح الإشارات <sup>(١)</sup> .  
 و [ لكن ] ذكر المصنف [ السهروردي ] في المشرع الثاني من كتاب  
 المطارحات . . . . ولهذا اقترح الشيخ أبو علي [ ابن سينا ] في كرايس  
 نسبها إلى المشرقيين توجد متفرقة غير تامة بأن البساط ترسم ولا تحد .  
 أقول : هذه الكرايس موجودة عندنا وليس المذكور فيه [ فيها ] كما ذكر  
 [ أي السهروردي ] ، بل كما ذكرنا ؛ ولعله [ السهروردي ] أراد الاختصار ،  
 والغرض [ أي بينها غرضه ] أن معرفة البساط قد يحصل من معرفة آثارها  
 ولوازمها معرفة ليست بما يحصل بالحدود .

وهذا كله يؤيد ما رأيناه من قبل خاصاً بفكرة « المشرقيين » .  
 وأخيراً هناك دليل آخر على أن المنطق المطبوع بالقاهرة جزء من  
 كتاب « الحكمة المشرقية » ، قدمه لنا صدر الدين الشيرازي نفسه في كتاب  
 آخر من كتبه ، ونعني به في بدء « تعليقاته » على إلهيات « الشفا »  
 لابن سينا <sup>(٢)</sup> ؛ ففي هذا الكتاب يقول إن ابن سينا أشار في كتاب « الحكمة

(١) من المؤكد تقريباً أنه بقصد نصير الدين الطوسي ( المتوفى سنة ٦٧٢ هـ =  
 سنة ١٢٧٤ م ) . ولم يطبع حتى الآن أي شرح على القسم الخامس بالمنطق من كتاب  
 « الإشارات » [ بل طبع شرح الطوسي « ومعاينات » الرازي الصغرى على قسم المنطق من  
 « الإشارات » في إيران سنة ١٣٠٥ هـ ]

(٢) طبع حبر بطهران . سنة ١٣٠٤ — سنة ١٣٠٥ هـ ، ص ٢ من التعليقات  
 المنقصة . وفي هذه الطبعة يسمى المؤلف باسم « صدر الحكمة المتأخرين » فقط ؛ والدليل  
 على أن هذا لقب صدر الدين محمد الشيرازي ( الأصغر ) ما هو موجود في الصفحة الأمامية  
 من كتابه « الأنصار الأربعة » ( طبع حبر ، طهران . سنة ١٢٨٧ هـ ) وكتاب  
 « البدأ والمعاد » طبع حبر ، تبريز وطهران ، سنة ١٣١١ هـ .

المشرقية ، إلى مكانة المنطق بين العلوم الفلسفية ، وهذا يماثل ما رأيناه من قبل في § ٢٢ .

§ ٢٦ - فإذا كان قد ثبت إذا أن الحكمة المشرقية ، كانت بحثاً كاملاً في الفلسفة في ثلاثة أقسام ( المنطق والطبيعات والإلهيات ) ، ولم تكن ، كما أعتقد حتى الآن ، كتاباً في التصوف المستور ؛ وإذا كان قد ثبت أن المنطق الناقص المطبوع في القاهرة بعنوان ، منطق المشرقيين ، هو بعينه قطعة من كتاب الحكمة المشرقية ؛ وإذا كنا قد بينا في جلاء ووضوح أن هذه الحكمة المشرقية ، مختلفة اختلافاً شديداً عن حكمة الإشراق ، أي عن مذهب السهروردي المقتول - فإنه ينتج أيضاً بوضوح أن لا أساس مطلقاً للسبب التعسفي الوحيد الذي اتخذته الباحثون ( راجع § ١٦ ) من أجل القول بأن العنوان ، الحكمة المشرقية ، لابن سينا عنوان مزور غير صحيح ، وهو العنوان الوارد في مخطوطي أكسفورد واستامبول ، وعلى العكس بما كان معتقداً حتى اليوم ، فإن هذه الحقيقة ، وهي أن الكتاب ( الموجودة منه قطع في أكسفورد ، والذي يظهر أنه كامل في استامبول ) يبحث في المنطق والطبيعات والإلهيات ، لا في مذاهب صوفية مستورة ، نقول إن تلك الحقيقة نفسها دليل يؤيد احتمال صحة الكتاب الموجود في هاتين المخطوطتين وصحة عنوانه .

ولهذا فإن من المأمول أن تدرس هاتان المخطوطتان وتنشرا ؛ لأنه سيكون من الممكن حينئذ أن نكون فكرة أكثر دقة عن فكر ابن سينا الفلسفي . أما أنا فلست أرى أن تنتظر من ذلك ضرورة اكتشافات غير عادية ؛ لأنه ، فيما عدا بعض النقاط الخاصة ، من المحتمل كثيراً أن يكون اختلاف الحكمة المشرقية ، عن كتب ابن سينا الأخرى ذات الطابع المشائي ، اختلافاً في طريقة العرض وتوزيع المواد ، أكثر من أن يكون اختلافاً في المضمون والجوهر . وإن فحص كتابيه اللذين هما أشد قرباً من

النموذج الأرسططالى — ونعني بهما « الشفاء » ، ومختصره « النجاة » — ليؤيد تأييداً تاماً ما يقوله ابن سينا نفسه في مقدمة « الحكمة المشرقية » ، التي أوردناها في § ٢١ ، أعني أنه أدخل فيهما سرّاً آراء شخصية وانحرافات عن المذهب المشائى ، على الرغم من حرصه على ألا يدع هذا يظهر بوضوح للقراء المتعصين لمذهب المشائين <sup>(١)</sup> . إلا أنه ، حتى ولو لم يكن لنا أن نتظر أشياء جديدة كل الجدة ، فإن من المستحسن دائماً أن نتخذ « الحكمة المشرقية » أساساً في كل عرض لمذهب ابن سينا ، أولى من أن يتخذ « الشفاء » أو مختصره « النجاة » ؛ فعلى هذا النحو يمكن عرض الفكر الحقيقي لهذا الفيلسوف الكبير عرضاً أحسن وأدق <sup>(٢)</sup> .

والآن نستطيع أن نفهم فقرة « السّفر الأكبر » ، لروجر يكون التي أوردناها آنفاً ( ص ٢٧٧ . تعليق رقم ٢ ) ، والتي ظلت غير مفهومة حتى اليوم . فأول كتب ابن سينا الثلاثة التي تبحث في الفلسفة كلها ، ( « أحدها ألف حسب المذهب السائد عند المشائين » ) هو « كما يقول يكون نفسه ، « الشفاء » ، وثانيها ، « الذى ألف حسب الحقيقة الخالصة في الفلسفة » ، هو كتاب « الحكمة المشرقية » الذى نحن بصددده <sup>(٣)</sup> ؛ وثالثاً ، وهو من الناحية التاريخية آخرها وفيه تلخيص للأولين ، هو كتاب « الإشارات والنبهات » ، المعروف عند اللاتينيين باسم *Liber Alexarar* ، « الذى ترجم منه ريمون

(١) وهذه التعديلات الموجودة في كتاب « النفا » هي نفسها موضوعة هيئات ابن رشد المتأخيرة على ابن سينا .

(٢) يحسن أن نفيه على كل حال ، إلى أن « كتاب إشارات » أيضاً يظهر أنه يجب أن يعد من ضمن قسم « الحكمة المشرقية » ، وهو رأى قال به بعض كرادى قو . إلا أنه أوجز بكثير جداً من الكتاب المسمى « الحكمة المشرقية » .

(٣) ليس لنا أن نتعجب من كون ابن سينا في مقدمة كتابه الكبير « النفا » يشير إلى « الحكمة المشرقية » ؟ وأنه يشير ، في مقدمة هذا الأخير ، إلى « الشفاء » . وذلك أن أجزاء « النفا » كتبت في سنوات عديدة ، ومع مقاطعات كثيرة ، غير كتب ابن سينا . مقدمة العامة للأجزاء كلها ، لا بد وأن يكون قد ألف من قبل كتاب « الحكمة المشرقية » .

مرتان الدومينيكي ، بعد سنة ١٢٥٠ بقليل ، بضع فقرات في الجزء الأول من كتابه « خنجر الإيمان ضد اليهود والمسلمين » *Pugio fidei adversus Mauros et Judaeos* .

٢٧٥ — بقي علينا أن نوضح نقطة واحدة .

فإذا كنا قد أثبتنا في يقين أن كتاب « الحكمة المشرقية » كان بحثاً كاملاً في الفلسفة ، فكيف نفسر أولى فقرتي ابن طفيل ( اللتين أوردناهما من قبل في § ١ ) ، أعني تلك التي يصرح فيها ابن طفيل بأنه ألف قصته الفلسفية الصوفية ، ذات الطابع الرمزي ، إجابة لرغبة صديق سألته أن يتحدث إليه « أسرار الحكمة المشرقية التي ذكرها . . . ابن سينا » ؟ .

إن الإجابة على هذا السؤال لا يمكن أن يشك فيها ، فابن طفيل في هذه القصة ( التي تختلف عن الأخرى في أن هذه تورد كلام ابن سينا بنصه ) لا يشير إلى كتاب ابن سينا المسمى باسم « الحكمة المشرقية » ، وإنما هو يشير إلى كتب أخرى أوجز كثيراً وذات طابع متنوع تنوعاً كبيراً ، يمكن نظراً إلى أنها ليست ذات وحي أرسططالي ، أن نعد « مشرقية » بحسب المقاييس التي رأيناها من قبل في § ٨ . ٢٠ . ٢٣ . ٢٥ ( في الأخير ) .

وقصة ابن طفيل — كما هو معروف — تريد أن تبين كيف يستطيع إنسان ، انعزل عن كل جماعة إنسانية وظل دائماً محروماً من تعليم الآخرين ، أن يرتقي بعقله هو ، إلى معرفة حقائق الدين الجوهرية بالتدريج ، وأن يبلغ في النهاية حالة الاتحاد الصوفي شبه الدائم بالله <sup>(١)</sup> . واسم بطل القصة حي بن يقظان ، ثم يظهر على المسرح في الجزء الأخير من القصة شخصان آخران

(١) ثم إن ابن طفيل ( كما أوضح ذلك للمرة الأولى جوثييه Gauthier في بحثه القيم الذي ظهر سنة ١٩٠٩ والذي أشرنا إليه من قبل في § ١٣ ) يفتد إلى إثبات اتفاق الدين مع الفلسفة اتفاقاً جوهرياً .

كذلك، وهما الصديقان آسال وسلامان. وابن طفيل نفسه يصرح عند نهاية مقدمته الطويلة، بأنه أخذ عن ابن سينا هذه الأسماء الثلاثة لأشخاص رمزيين<sup>(١)</sup>. والواقع أن لابن سينا رسالتين موضوعهما صوفي يشتملان على هذه الأسماء. وأحد هذه الرسائل عنوانه، رسالة حى بن يقظان، وهي قصة رمزية قصيرة باردة جافة، ذات مغزى ورمز لا يكاد يفهم بدون مساعدة شرح، وفيها يظهر حى بن يقظان هذا فى صورة شيخ، هو رمز العقل الفعّال، يدل على الطريق الصوفي الزهدى الضروري لكل من يريد الوصول، حسب القدرة، إلى الاتحاد بالله<sup>(٢)</sup>. والرسالة الأخرى، وهي رمزية أيضاً، هي قصة سلامان وأسال، فيها سلامان رمز للنفس الناطقة، وأخوه أسال (هكذا بدلا من آسال الوارد عند ابن طفيل) الأصغر منه سناً، رمز للعقل النظرى الذى يترقى إلى الاتحاد بالعقل المستفاد. وفى كلتا الرسالتين بعض الأشياء القصصية التى توسع فيها ابن طفيل فى قصته التى يسردها فى سمة وإحساس بالفن، يعوزان تماماً قصنى ابن سينا الرمزيتين الجافتين أشد الجفاف<sup>(٣)</sup>.

وليس من شك فى أن ابن طفيل أشار إلى هاتين القصتين الرمزيتين ذات الطابع الفلسفى الصوفى اللتين ألفهما ابن سينا، واللّتين لا تفهما بدون شرح. حين قدم قصته هو على أنها إجابة على سؤال صديق طلب منه أن

(١) حى بن يقظان رمز الفلسفة؟ وآسال ورمالدين المنزل، وسلامان رمز عامة الناس؛ راجع جوتييه الكتاب المذكور، ص ٦٧ — ص ٦٨.

(٢) طبعت الرسالة مع شرح مطول مختار من شرح ابن زيله، وحللت فى الكراسة الأولى من كتاب ميرن M. A. F. Mehren بعنوان «رسائل صوفية... لابن سينا» *Traité mystiques... d'Avicenne* الكراسة الأولى: «القصة الرمزية الصوفية حى بن يقظان» ليدن سنة ١٨٨٩ *L'allégorie mystique Hay ben Yaqzan*, Leyde 1889.

(٣) فيها يتعلق بكل هذه العلاقات بين رسالتى ابن سينا وكتاب ابن طفيل، راجع العرض القيم جداً الذى قام به جوتييه فى كتابه «ابن طفيل»، باريس سنة ١٩٠٩ ص ٦٨ — ص ٨٨.



يبث إليه أسرار الحكمة المشرقية التي ذكرها ... ابن سينا<sup>(١)</sup> . ومن المحتمل كثيراً أن تكون نسخة « قصة سلامان وأبال » التي كانت بين يدي ابن طفيل كانت تحمل العنوان الثاني التالي : « في أسرار الحكمة المشرقية » ، وهو العنوان الذي أضافه بعض المخطوطات والطبعات الشرقية إلى عنوان قصة حتى بن يقطان لابن طفيل<sup>(٢)</sup> .

ومن يعرف مؤلفات ابن سينا الصوفية وغير الصوفية ليس في حاجة إلى أن تلفت نظره إلى أن كلام ابن طفيل ، الذي قد يبدو منه أنه يقدم قصته كشرح لأسرار الحكمة المشرقية لابن سينا ، يجب أن يفهم في نطاق الحدود الضيقة جداً التي بينها منذ قليل : أعني الاتفاق في أسماء الأشخاص ، ثم فكرة الاتحاد الصوفي الفلسفي ، ولكن التفسير الحرفي لهذا الكلام والأخطاء التقليدية المتعلقة بالحكمة المشرقية ، لابن سينا ، قد أوقعت خيراً عميقاً بالفلسفة المسيحية في العصور الوسطى في لبس غريب ، ونفى به شوسا اليسوعي ، فقال وهو يتحدث عن ابن سينا : « لكي نعرض الناحية الصوفية في مذهب ابن سينا ، نستطيع أن نستخدم ابن طفيل » ، ولهذا استعاض عن تحليل رسائل ابن سينا الصوفية بتلخيص قصة ابن طفيل<sup>(٣)</sup> .

(١) بعد كل الذي شرحته ، أصبح واضحاً ، بطريقة مؤكدة ، المعنى الذي يجب أن يفهم من التعبير العربي القامض ( راجع قبل من ٢٤٧ تعليق رقم ٣ ) : « التفسير يعود على « أسرار » .

(٢) الصفحة الأمامية العربية من الكراسات الأربع المطبوعة في لندن سنة ١٨٨٩ — سنة ١٨٩٩ ، والمتعلقة على « رسائل ابن سينا الصوفية » *Traité mystiques* ، تحمل العنوان التالي : « رسائل » . « في أسرار الحكمة المشرقية » . ولكن هذا العنوان الجامع وضعه ميرن نفسه كما ذكرنا من قبل في § ١١ ، ولم يكن في وضعه إياه موقفاً كثيراً .

(٣) في الأعمدة رقم ١٢٠٩ إلى ١٢١١ من الجزء الرابع ( باريس سنة ١٩١٦ ) من معجم اللاهوت الكاثوليكي « *Dictionnaire de théologie catholique* » المطبوع تحت إشراف : « أ. فاكس » ، تحت مادة « الله » ( طبعته بحسب المدرسين ) « Dieu » (s) .

( censure selon les scolastiques )

تعليق ملحق بصفحة ٢٥١ تعليق رقم ١

إن استعمال ابن رشد للظرف « هاهنا » يقابل لفظ « فيه » في كثير من اللهجات العربية الحديثة ، ويقابل لفظ «i» أو «vi» في العبارات الإيطالية التي مثل «il v a des ...» (قارن ما يقال بالفرنسية : «il y a des ...» ) «hommes qui ...» ومثل «... non ci sono molti che ...» ويقال في الإنجليزية «... there is ...» وهذه أشياء زائدة كلها . والتراجع اللاتينية القديمة لكتب ابن رشد ترجع أيضاً « هاهنا » هذه باللفظ «hic» (وقادراً باللفظ «illic» ، محدثة بذلك غموضاً بالنسبة إلى القارئ أحياناً . ولتختل لذلك الغموض بالأمثلة الآتية :

*In Metaph.*, 11, co 21 : «Et cum omnia fuerint numeri لا توجد : non erit ullus motus omnino» في رأى الفيثاغوريين [ *et cum motus non fuerit, nec alteratio neque motus caelestis diversi, non erit generatio et corruptio* » ; *14 Metaph.*, 1, 11, co. 14 : «Mollae enia leges nonunt hic esse [يقولون بوجود - ] causas scientes res infinitas » ; *In de Caelo*, 1, 1, co 133 ( في عنوان الجزء الثامن ) : «Destruit sententiam dicentis hic esse aliquid aeternum corruptibile».

وفيما يتصل بشروع هذا الاستعمال ( الذي لم تشر إليه ، إذا لم تحفظني الذاكرة ، كتب النحو ولا معاجم اللغة ) في كتب ابن رشد ، يكفي أن نلاحظ أن هذا الاستعمال يرد في الأحد عشر مستتراً السابقة على العبارة التي اقتبسناها من قبل من كتابه «تهافت التهافت» ( ص ١٠٤ ) أربع مرات . فقرأه يقول ( ص ١٠٧ في أسفل ، من طبعتي القاهرة سنة ١٣١٩ و ١٣٢١ ) : « فبهذا وقنوا على أن ههنا موجوداً هو عقل محض . ولما رأوا أيضاً النظام ههنا في الطبيعة وفي أفعالها يجري على النظام العقلي الشبه بالنظام الصناعي ، علموا أن ههنا عقلاً

هو الذى أفاد هذه القوى الطبيعية أن يجرى فعلها على نحو فعل العقل، والمترجم  
اللاتينى كالو كالونيموس، من نابلي، الذى ترجم هذا الكتاب عن ترجمة  
عبرية يترجم هذه العبارة حرفياً كما يلي :

Et cum hoc Sciverunt quod *hic sit, ens* [= يوجد موجود]   
quod est intellectus absolutus. Et, quoniam viderunt etiam   
ordinem *hic* [= النظام موجوداً] in natura. ■ operationibus eius   
sequi ordinem intellectualem, similem ordini artificiali, sciverunt   
quod *hic* sit intellectus [= يوجد عقل] qui influit has potentias   
naturales, quarum operationes current modo operationis intellectus.   
(Aristotelis *Opera cum Averrois Cordubensis Commentarii*, Venetiis   
ap. Juntas, 1502 و 1572-74, vol. IX t. 167 K + L; Venetiis, sp.   
1) Cominum ■ Tridino, 1560, vol. X t. 267 D) كما أنها ترد   
عشر مرات في الصفحات من ٨٦ إلى ٨٨ وحدها من كتابه، والكشف عن   
سahج الأدلة، طبع م. ي. ملتر.

ويظهر أن هذا الاستعمال قادر ندرة كافية، فيما عدا كتب ابن رشد<sup>(٢)</sup>.   
فثلاً نراه في «الكامل» للهيرد، طبع رينت، ص ٢٥٦ س ١٦ (الباب

(١) وفي الترجمة القديمة الموجزة التي قام بها كالونيموس عن العربية مباشرة   
سنة ١٣٢٨، والتي استخدمها ياقوس من بعد في شروحه (التي ألفها من سنة ١٤٩٤ إلى   
سنة ١٤٩٧)، توجد هذه العبارة في السألة إشارة، لا عتر من الثاني وترجم هكذا :   
«Ita ut patet ex his quodlibet inveniantur quod *hic* unus intellectus est   
purns. Et quia viderunt opera naturalis modo artificialium operum currentia   
inducuntur quod ab eodem intellectu virtutes naturales atque sunt»   
(Ant. et Augustini Niphi philol. Sversson in librum *Destructionis destructi-*   
*onum Averrois Cordubensis Commentarii*, Lipsiae 1521, t. 255 r)

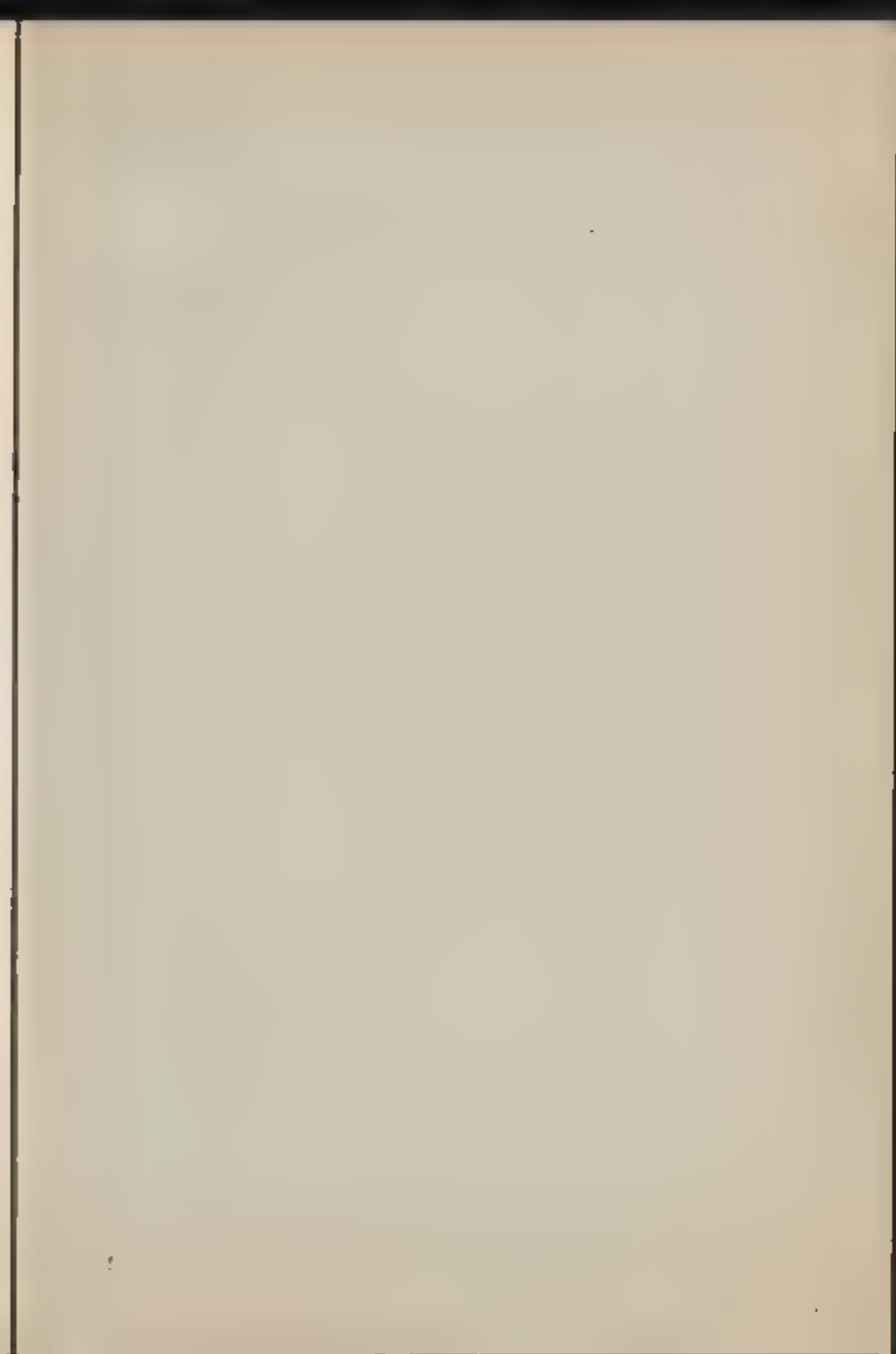
(٢) [ ليس هنا صحيحاً كل الصفح، فمن يرى هذا الاستعمال نادراً في كتب   
العلمية في القرون المتقدمة، نلحده أولاً في كتب من القرن ثمانى الهجرى، وذلك في   
ترجمة عربية لمقالة التلام من كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو نقلها الأستاذ أبو الهلا عيسى في   
مكة كلية الآداب، المجلد الخامس، الجزء الأول سنة ١٩٣٩، ص ٨٩ — ص ١٣٨ =

الثالث والثلاثون ، طبعة القاهرة سنة ١٣٢٣ — سنة ١٣٢٤ ج ١ ، ص ٢١٥  
السطر السابق على الأخير ) : « أهنا وارث غيركم ؟ »

والكتاب المتأخرون الآخرون<sup>(١)</sup> يستعملون أحياناً في هذا المعنى  
الظرف « هناك » ( يقابل « ثم » في اللهجات الغربية المغربية ) ، في عبارات  
مثبتة أو منفية ، مع أو بدون الفعل « كان » : « و هناك » هذه ( ونادراً  
« هنالك » ) قد أصبحت شائعة جداً في الصحف الحديثة في مصر وفلسطين  
وسوريا ، وكان ذلك أيضاً بتأثير الاستعمال الفرنسي *il y a* والإنجليزي  
*there is* . والجل بهذا الاستعمال الذي لم تسجله كتب النحو والمعاجم  
اللغوية ، كان سيئاً أحياناً في ترجمات غير صحيحة ولا دقيقة ؛ فمثلاً هناك التي  
في عبارة ابن سينا في « إلهيانه » طبعة طهران سنة ١٣٠٢ — سنة ١٣٠٥ هـ  
ص ٦٢٥ س ١٤ — س ١٥ و ص ٦٢٧ س ٥ — س ٦ : « أن يكون هناك »  
يترجمها هورتن ( ص ٦١١ س ١٧ ، و ص ٦١٥ س ١٩ من ترجمته ) بقوله :  
« der himmlischen Welt » ( أي في العالم السماوي العلوي )

== ورجع أن يكون مترجماً أبا بكر مني ، ورجع نحن أن يكون مترجماً اسحق بن حنين .  
نظراً إلى أسلوب الترجمة وإلى أسباب أخرى قد نتاح لنا فرصة قريبة للتحدث عنها . في هذه  
الترجمة نجد المترجم يستعمل « ها هنا » بنفس المعنى الذي استعمل فيه ابن رشد هذه الكلمة  
وذلك في س ١١١ س ٥ س ١١٢ س ١٤ س ١١٣ س ١ من الترجمة العربية .  
ونجد هذا الاستعمال ثانياً عند الفارابي كثيراً ولندكر على سبيل المثال أنه يرد مرتين في  
صفحة واحدة من « مقالته في معاني العقل » ، المطبوعة ضمن مجموعة مؤلفات صغرى  
لفارابي ، القاهرة سنة ١٣٢٥ — سنة ١٩٠٧ . وهذه الصفحة هي س ٥٢ في السطر  
١٤ وفي السطر ١٩ . وفي هذا القرن ضاع هذا المعنى عند الفارابي ، ونرى به القرن  
الرابع ، نجد ابن النديم يستعمل « ها هنا » هذا الاستعمال نفسه أيضاً فيقول في كلامه عن  
المريوطية ( س ٤٧٤ س ٢١ — س ٢٢ من الطبعة المصرية بدون تاريخ ) : « ولما وزعت  
المريوطية أن الأسلمين القديسين النور والظلمة ، وأن ههنا حكوماً ثالثاً مزجها وخلطها »  
وتكفي هذه الدواعي لدلالة على شيوع هذا الاستعمال في الكتب الفلسفية على أقل تقدير !  
(١) وكذلك المسيحيون في القرنين الثاني عشر والثالث عشر الميلاديين ، مثلاً في بندي  
٤٣ و ١٢٩ من الترجمة العربية « لكتاب السرياني الروماني » ( طبع بروتر وستاوا .  
برلين ، سنة ١٨٨٠ ج ١ س ٧٧ س ١٧ ، ص ٩٤ س ١٢ ، ( وفي كتاب « المجموع  
الصغرى » لابن الصال ، طبعة القاهرة بدون تاريخ [ سنة ١٩٠٨ ] ، ص ٤٨ ( س ) ٣

## ملحق تراجم



## كارل هينرش بكر<sup>(١)</sup>

عرفته السياسة . بمعناها الرفيع ، واحداً من رجالها الأفاضل الناهيين . وعرفه العلم مستشرقاً وفيلسوف حضارة كارل في الطبيعة من بين فلاسفة الحضارة والمستشرقين . كلنا الناحيتين قد برز فيهما تميزاً يدعو الساسة كعالم ممتاز أن ينسوه . ويحمل العلماء كسياسي قدير أن ينسروه . ذلك هو كارل هينرش بكر ، المستشرق الوزير .

ولد في اليوم الثاني عشر من شهر أبريل سنة ١٨٧٦ من أسرة تنسب إلى الطبقة البورجوازية ، وهي الطبقة التي كانت لها اليد على الطبقات الأخرى طوال القرن التاسع عشر في أوروبا عامة . وابتداء من حرب السبعين حتى الحرب الكبرى في ألمانيا خاصة : لأنها هي التي تعدت القيم السياسية والأخلاقية والاقتصادية السائدة في هذا القرن . وأهم ما يميز هذه الطبقة شيئان : الحرية والملكية . أو بالأحرى والأصح حرية الملكية . فثلثا الأعلى أن تتوسع في الملكية الفردية قدر المستطاع . فيها تضمن التفوق على الطبقة الإقطاعية الأرستقراطية النبيلة السائدة من قبل . وهي تقدر الحرية . لأن في الحرية إنكاراً للماضي والتقاليد ، وهذه الطبقة ليست بذات ماض خلق بالمحافظة عليه ، ولا تقاليد جديدة بالحرص عليها . والزهر بما كان فيها . ثم هي في صراعها مع الطبقة الأرستقراطية قد حاولت تقليد مظاهرها الخارجية حتى تظهر بمظهر من ليس بأقل منها . وكان في هذا التقليد من التصنع والتظاهر مقدار كبير . وهذه الرغبة في التظاهر بدت في ناحيتين : في الناحية الاقتصادية بالمباهاة بما للواحد منهم من ثروة يحرص على عرضها

(١) رجعنا في هذا البحث إلى النقال الذي كتبه الأستاذ هلموت وتر في مجلة « الإسلام » Der Islam سنة ١٩٣٧ ص ١٧٥ — ص ١٨٥ بعنوان : « بكر المستشرق » .

وإعلانها للناس ؛ وفي الناحية الفكرية الاجتماعية بإجادة التحدث ، فهم  
يحبون الكلام ويحبون الحديث .

وفي هذه الطبقة نشأ بكر ، وبصفاتها تطبع في الناحية العلمية وفي الحياة  
العامة إلى حد غير قليل ، كما سترى بعد حين .

قضى بكر أيام دراسته الثانوية في فرنسكفرت ، ومن بعدها دخل  
جامعة لوزان أولاً . ثم من بعد درس في هيدلبرج وبرلين ، وأخيراً عاد إلى  
هيدلبرج فاستمر بها حتى ظفر بإجازة الدكتوراه الأولى سنة ١٨٩٩ . وكان  
له ولع شديد ، ولما يزال في المدرسة الثانوية ، بعلم اللاهوت ، فلما دخل الجامعة  
قضى السنة الأولى في دراسته .

وكان أساتذته الذين اتصل بهم أوثق اتصال في هذه الجامعات أساتذة  
ممتازين : وعلى رأسهم أدلبرت مركس أستاذ الدرامات القديمة ؛ ثم أوزنر  
وديتريش وأصحاحهما . وكان لمؤلفاتهما الفلسفية والدينية والتاريخية ، في  
تكوينه أخطر الأثر . ولا ننس ما أفاده بكر من أساتذته الذين كان يجتمع  
بهم في أيام السبت بانتظام أثناء دراسته في هيدلبرج : وهم إلى جانب ديتريش ،  
ماكس ثيير ، الفيلسوف الاجتماعي المشهور ، وأرنست تريلتش اللاهوتي  
والمؤرخ الفيلسوف صاحب الأبحاث المعروفة في الرد على أصحاب النزعة  
التاريخية ، وفي تاريخ الأدبان والحياة الروحية بوجه عام .

هؤلاء جميعاً كونوا الناحية الخاصة بتاريخ الأدبان . وهي ناحية عني بها  
بكر من بعد أشد العناية ، وشغلت الجزء الأكبر من أبحاثه العلمية . ولعل أهم  
ما كتبه من أبحاث هو في هذه الناحية . كما يتبين من دراساته التي ظهرت في  
مجلدين تحت عنوان « دراسات إسلامية » Islamstudien . كما أنهم كونوا  
فيه ناحية ثانية هي فلسفة الحضارة والتاريخ . ولا تقتصر أهمية هذه الناحية  
على ما كتبه من بحوث في تاريخ الحضارة ، خصوصاً في تاريخ الحضارة  
المقارن ، بل أهميتها الكبرى هي في أنها طبعت بطابعها جميع أبحاثه . فهو إذا



تناول مسألة من المسائل لم ينظر إليها نظرة تحليلية تتناول التفاصيل ، وتعنى بما هو جزئى ذوقوام ماضى ؛ وإنما ينظر إليها نظرة تركيبة عامة . لا تعنىها التفاصيل إلا من حيث إنها مظاهر ومعارض لتيارات روحية كبرى . ودوافع باطنة قوية ، تحكم التطور التاريخى وتسوده وتوجهه ؛ وإلى المكشف عنها يجب أن يتجه البحث التاريخى .

ونزعة البحث فى تاريخ الأديان هى التى دفعته إلى ناحية الاستشراق من أجل دراسة الإسلام . فبدأ يعنى بهذه الناحية ، وكان أستاذه فيها بتسوله المستشرق النابه فى هيدلبرج .

ولم يكد عهد الطلب بنقض حتى بدأ العهد الثانى . عهد الشغل . الذى تلقى انتهى فيه دراسته الحقيقية على يد الرحلات وقراءة كتب المستشرقين الكبار . فسافر أول ما سافر إلى باريس فى أغسطس سنة ١٩٠٠ حيث أقيم المعرض الدولى . فقاد من زيارته ما أفاد . ومن ثم ارتحل إلى أسبانيا . وهنا بدأت دراساته الشخصية فى المشرقيات . فاشتغل بمصنعة الاسكوريان الشهيرة بالخطوط العربية طوال شهر ونصف . نسخ فى أثناءها كتاب « الحيل » لابن الكلبي . وتعمق فى دراسة كتاب « الأنساب » للذلائرى ، وهو الكتاب الذى طالما رغب فى نشره ، وعنى بالنظر فى مجامع الأمثال . واهتم بالمؤرخين المصريين . وبعد أن زار المدن الأسبانية ذات الماضى الزاهر أيام حكم العرب مثل قرطبة وإشبيلية وغرناطة ورتناك . سافر إلى القاهرة .

وهنا فى القاهرة . اتصل بكر « حياة الشرق » اتصالاً حياً وثيقاً . ونفذ إلى صميم الروح العربية الإسلامية . فبدأ بإجادة اللغة العربية على يد أستاذ مصرى . وقام بحبب أنحاء الرادى فراراً أولاً ليرى القديس أنطون والقديس پولس . وهما ديران قبطيان . ومن بعد ، قام برحلة طويلة فى بلاد الصعيد وأصلها حتى الخرطوم وأم درمان . وانتهت رحلته الأولى إلى مصر فى إبريل سنة ١٩٠١ . فسافر عائداً إلى بلاده بعد أن مر بإيطاليا ، وزار الأماكن

التاريخية في بلاد اليونان ، وشاهد استامبول .

لكن اغراء مصر ما لبث أن ألح عليه . فحمله على زيارتها المرة الثانية في نفس السنة . فوصل القاهرة في ديسمبر سنة ١٩٠١ وتوطدت الصلات بينه وبين بعض الشخصيات المصرية الشهيرة في ذلك الحين ، وعلى رأس هذه الشخصيات الأستاذ الأمام محمد عبده . ومن ذلك الحين وجه لمصر لا يعدله غير حبه لبلاده .

وكانت هذه الرحلات تجربة روحية قوية . عاناها الدكتور الشاب في داخل نفسه . فتسدد فتحت عينيه على عالم يختلف عن عالمه ، فاتسع أفقه . وأصبح مرهف الاحساس بالفروق الدقيقة بين الشعوب والحضارات مما جعله أقدر على فهم التاريخ والنظر إلى الحضارات نظرة عميقة نافذة . وهو أخرج ما يكون إلى هذا كله . أول لبس هو الباحث في التاريخ الروحي وفي فلسفة الحضارات ؟

وتمت شئ . آخر كان له أخطر الأثر في هذا العهد من حياته ، ونعني به عهد التنقل . وأثره أهم بكثير من أثر الرحلات . وهذا الشيء الآخر هو قراءته لأمهات كتب المشرقين الكبار . فإن لبعض هذه الكتب تأثيراً حاسماً في توجيهه . وفي مناهجه في البحث . فكتاب *فلسفون* عن الامبراطورية العربية وسقوطها . له خطر كبير في تطور الروحي ، وكان موضع إعجابه طوال حياته . وقد ظهر هذا التأثير في الناحية التاريخية عند بكر .

أما الناحية الدينية الإسلامية فكان لكتاب جولدهنر *تسيير النصيب الأوفر* في تكوينها . ولا عجب فإن جولدهنر *تسيير أعظم* من بحث في المذاهب الإسلامية في الكلام والتفسير والحديث ، من بين المشرقين جميعاً ؛ ولعله أن يكون أقدر باحث استطاع أن ينفذ إلى طبيعة الحياة الدينية في الاسلام . وأن يحلل تياراتها ويكتشف عن جوهرها ، والعوامل المؤثرة فيها ، والتأثيرات التي

خضعت لها . وفي الفقه على وجه التخصيص كان لكتيب اسنوك هورنر خرنيه أثر كبير في بكر . لكن أثر سنوك هورنر خرنيه لم يقتصر على هذا الحقب ، بل امتد أيضاً ، وإلى حد كبير ، إلى توجيه بكر لدراسة المشاكل العملية التي تنشأ للبلد المستعمرة في استعمارها للبلاد الإسلامية ، خصوصاً ما يتصل من هذه المشاكل بالتشريع : تطبيق القانون الحديث بمخالفته ، أم تطبيق الشريعة الإسلامية ؟ وإذا كانت ستوفق بين الاثنين فإلى أى مدى يكون هذا التوفيق ؟ وما هو نصيب كل من الشريعتين فيما ستطبقه من قوانين ؟ ولهذا المشاكل وأمثالها أهمية خاصة بالنسبة لمستقبل بكر .

ذلك أنه سرعان ما انتهى من هذا العهد الثاني ، وبدأ العهد الثالث ، ونعني به عهد الأستاذية . فدعى لكي يكون أستاذاً في المعهد الجديد الذي أنشأته الحكومة الألمانية في مبرج لدراسة المسائل الخاصة بالاستعمار . ولتكوين طبقة من القادرين على إدارة شئون المستعمرات . والخبراء بأحوال الأمم المستعمرة ، وهذا المعهد هو « معهد ممبرج الاستعماري » . وكان بكر قد عين من قبل مدرساً مساعداً في هيدلبرج ، فانتقل من هيدلبرج إلى ممبرج في خريف سنة ١٩٠٧ ، وهنا أظهر مالهديه من مواهب عقلية خاصة هي خير ما يطلب توافره فيمن يقوم بهذا العمل الذي يطر به . فهو عالم واسع الأفق بارع في فهم الناس ، مفتوح العقل للعالم الخارجي . شامل النظرة نحو الأشياء . محيط بالأحوال السياسية والاقتصادية التي يضطرب بها عصره ، خبير بالشئون الاجتماعية والدينية الخاصة بالدول المستعمرة . وبخاصة الإسلامية منها ، وظل بكر يشرف على شئون هذا المعهد طوال ست سنوات ، نظمه فيها أحسن تنظيم ، وأقام بناءً ثابتاً وطيداً . ولم يغادره إلا في خريف سنة ١٩١٣ حين دعتة جامعة بون .

وقامت الحرب العظمى ، فغادر بكر كرسي الأستاذية ، كي يشتغل بالمسائل الشرقية السياسية التي وجهت إليها الحكومة الألمانية عناية خاصة إبان الحرب

العظمى الأولى نظراً إلى ما كان بينها وبين تركيها من مخالفة . وفي هذه الفترة كتب بكر عدة أبحاث صغيرة في المسائل السياسية الشرقية التي كانت تضطرب بها سيرة الشرقية الألمانية إبان ذلك الحين .

وهكذا خطا بكر الخطوة الأولى التمهيدية في ميدان السياسة . وما لبث أن خطا الخطوة الثانية النهائية في سنة ١٩١٦ حين عين مستشاراً مقررآ في وزارة المعارف البروسية . وهنا بدأ نشاطه العملي وينتهي نشاطه العلمي كأستاذ . فمن ذلك الحين وهو يتقلب في المناصب السياسية الكبرى حتى أصبح وكيل وزارة سنة ١٩١٩ . ووزيراً سنة ١٩٢١ . وكيلاً للوزارة من جديد في السنة عينها . ثم وزيراً من جديد سنة ١٩٢٥ واستمر بهذا المنصب حتى استقال منه في منهل سنة ١٩٣٠ .

واثن كان قد غادر منصب الأستاذية . فإنه بقي مع ذلك مشغلاً بالعلم كما كان حتى آخر حياته . فكانت يفتي المحاضرات العامة باستمرار ، بعضها بمناسبة خاصة مثل محاضراته عن يينوفن بمناسبة مرور مائة سنة على وفاته ، وبعضها مما كان يدعو إليه مركزه كوزير لمعارف مثل محاضراته الكثيرة في إصلاح التعليم العالي ، و . طبيعة الجامعات الألمانية ، و . مسائل التربية ، و . واجبات الرئيش الثقافية السياسية . واستمر يتابع الأبحاث التي تخرج في باب المشرقيات . ثم إنه ظل يدير مجلة « الإسلام » Der Islam التي أسسها ، والتي تحتل مركزاً ممتازاً من بين مجلات المشرقيين . وكان يشترك في مؤتمرات المشرقيين

وبعد أن غادر الوزارة عاد يفتي بالدراسات العلمية في باب الاستشراق ، وظل كذلك حتى توفي في اليوم الثامن من شهر فبراير سنة ١٩٣٣ .

تلك حياة بكر الخارجية العامة . فلنحدثك الآن عن حياته الباطنة ، أي عن خصائصه الروحية وانجاهاته . ولعلنا لن نحدثك عن خصائص بكر الوزير ، وإنما سنحدثك إليك عن خصائص بكر العالم المشرق ، فهو وحده الذي يعيننا الآن .

كان بكر ينظر إلى المسائل التي يتناولها بيحثه ، خصوصاً التاريخية منها .  
نظرة عامة شاملة تحيط بالمسألة الواحدة من جميع نواحيها دفعة واحدة ،  
وبوصفها كلا ووحدة في ذاتها ، ولها خصائصها وبمازاتها التي لا يمكن  
الكشف عنها واستجلائها في جوهرها إلا بالنظر إليها ككل وكوحدة .  
ومثل هذا النحو من النظر إلى المسائل يعتمد على البصيرة الحادة النافذة إلى  
باطن الأشياء ، وسرها الكامن . وتياراتها القوية الخفية معاً ، وعلى وجدان  
مرهف يستطيع أن يكون هو وجوهر الشيء الذي يحاول إدراكه شيئاً  
واحداً قدر المستطاع ، بأن يكون بينه وبين هذا الشيء نوع من المشاركة  
الوجدانية والاتصال الخفي التام ، بدلا من أن يعتمد على الفكر التحليلي  
المطلق الذي ينظر إلى المسائل على دفعات متعددة محلا إياها إلى أجزاء لأنه  
لا يستطيع أن يدركها بدون هذه التجزئة وذلك التحليل

لكنه لم يكن يكفي بهذا بل كان يربط المسألة الواحدة بجميع المسائل  
الأخرى المرتبطة بها . ناظراً الكل في سلك تاريخي واحد ، ناظراً إليه بدور  
كوحدة لها صفاتها الذاتية ، ناظراً إلى التاريخ كنسب حتى متصل الأجزاء .  
ولم تكن الأوضاع الخارجية الفاصلة في الظاهر بين مظاهر الحياة الروحية  
لتحول بينه وبين إدراك ما بين مرافق الحياة الروحية من مشابهاة دقيقة  
وصلات لطيفة عميقة معاً . ولهذا فقد كانت لديه قدرة كبيرة على البحث  
المقارن في ميدان المذاهب الدينية والتيارات الروحية ذات المظاهر المتباينة  
المتعددة . فأصبح منهج البحث المقارن منهجاً خصباً في يديه يستغله خير  
استغلال ، ويفضي عن طريقه إلى أخصب النتائج وأعمقها .

فبكر إذا لم يكن فيلولوجياً يعني بالمسائل الدقيقة وتحقيق الجزئيات  
البسيطة من روايات ووثائق . ولم تكن تعنيه الوقائع كثيراً إلا من حيث  
هي تعبير عن تيارات روحية ليست الوقائع غير معرضة لتضليله . ولهذا فإنه  
لم يبرع إلا في بحث المسائل الحضارية العامة ، أو التيارات الروحية الرئيسية .

أو القوانين العامة التي يسير عليها التاريخ الروحي لشعب من الشعوب أو دائرة حضارة كاملة ، أى فى كل ما يتطلب النظر إلى الأشياء نظراً كإياشاملا ، يعتمد على نفوذ البصيرة وعمق الوجدان .

وهو من أجل هذا يختلف عن نلينو تمام الاختلاف كما سترى فى حديثنا عن نلينو بعدئذ . فالأثنان من هذه الناحية على طرفى تقبض . أما جولده تسير فقد اختط لنفسه طريقاً وسطاً بين هذين المنهجين لجمع بين الميل إلى البحث الفيلولوجى المعتمد على مناهج البحث الدقيق ، وبين الميل إلى النظرة الكلية الشاملة المستمدة من البصيرة النافذة والوجدان العميق ، وإن كان أكثر ميلاً إلى هذا المنهج الثانى منه إلى المنهج الأول كما سيبين لك من حديثنا عن جولده تسير . فإذا أردنا أن نضع لكل منهم وضعاً يميز الواحد من الآخر فى بحوثه فى المشرقيات ، قلنا إن نلينو مثال الفيلولوجى ، وجولده تسير مثال العالم ، وبكر مثال فيلسوف الحضارة .

فإذا كان بكر إذاً من يميلون إلى النظرة الكلية القائمة على نفوذ البصيرة فعلى من يريد أن يقوم بأبحاثه أن ينظر إليها نظرة كلية أيضاً ، فلا يستخدم فى نقدها نفس الأسلوب الذى يستخدمه مع صاحب المنهج الفيلولوجى من اهتمام بالجزئيات البسيطة المفردة ، واحتفال بأشواذ والوقائع الجزئية . وإنما الواجب عليه أن ينظر فى التيارات العامة التى يعرضها ، والدوافع الروحية الرئيسية التى يحللها . والاتجاهات السائدة التى ينبع تطورها ، كى يعرف أمصيب هو فى اكتشافها وتفسير الوقائع والظواهر على أساسها ، أم غير عصب .

## اجتنس جولدتسهر<sup>(١)</sup>

يشاء الله أن يهب الإسلام من الأوربيين من يؤرخون له كسياسة فيجدون التاريخ ، ومن يحثون فيه كدين وحياة روحية فيتمعقون هذا البحث ويلغون الذروة فيه أويكادون ، ومن يقبلون على الجانب الفيلولوجي منه فيظفرون بتناجح على جانب من الخطر كبير . فكان له على رأس هؤلاء الآخرين نيودور نلذكه ، وعلى رأس أولئك الأولين يوليوس فلهوزن . وكان سيد الباحثين فيه من الناحية الدينية خاصة ، والروحية عامة ، اجتنس جولدتسهر .

ليس في حياة جولدتسهر الظاهرية شيء يستحق التسجيل . فهي حياة هادئة لم تخرج عن دائرة الحياة العلمية الخالصة . ولم تعدها إلى الحياة العامة ، أو إن تعدتها فبمقدار هين قليل . أما حياته الباطنة فكانت خصبة حافلة بالنشاط والحركة . تمت سريعا وكانت مبكرة في هذا النمو شديدة الشكيز ، واستمرت قوية وثابة . سائرة نحو غايتها دون تروان ولا انقطاع ، ولهذا فلن نحدثك عن حياته الأولى إلا حديثا قصيرا . وبالنقد الذي يعيدنا في تفهم حياته الثانية .

كان ميلاده في الثاني والعشرين من شهر يونيو سنة ١٨٥٠ بمدينة اشولفتسبرج في بلاد المجر . وأسرته أسرة يهودية ذات مكانة وقدس كبير . فهي ليست من تلك الأسر اليهودية الشديدة الأملاق المنتشرة في أوروبا الوسطى ، إملاقا يجعل البعض منها جاهلا بمعنى في الجهل . فطريا ساذجا أو

(١) رجعا في هذا البحث إلى المقال الذي كتبه بكر عن جولدتسهر حين وفاته ، وقد ظهر أولا في مجلة « الإسلام » المجلد رقم ١٢ سنة (١٩٢٠) ص ٢١٤ — ص ٢٢٢ ، وظهر من بعد في كتاب بكر « دراسات إسلامية » برلين سنة ١٩٢٢ ج ٢ ص ٤٩٩ — ٥١٣ . وإلى المقال الذي قدم « ماسينيون » لقمريست كتب اجتنس جولدتسهر « الذي عمله برنرد هار ، باريس سنة ١٩٢٢ من ص ٥ — ص ١٧١ .

شبه فطري ساذج : ويفضي بالبعض الآخر ، وغالبية هؤلاء من المستوطنين لا المواطنين ، إلى أن يكون تربة خصبة لإنبات الآراء الهدامة في الحياة الاقتصادية .

وهذين العاملين : عامل انتهائه إلى بلاد المجر التي كانت آنذاك جزءاً من الإمبراطورية النمساوية ، وعامل انتهائه إلى أسرة إسرائيلية هذا حظاً من المكانة في الحياة الاجتماعية ، أثر كبير في تعدد خصائص جولدتسيهر . فالعامل الأول لم يكن من شأنه أن يجعل جولدتسيهر يشارك في الحياة السياسية العامة كما هو شأن بكر ، أو أن يقوم بدور في السياسة الخارجية لو حقه كما هي الحال بالنسبة إلى الكثير من المستشرقين . وكان العامل الثاني هو الذي طبعه بضامع العالمية ، وأشاع فيه الروح الدولية التي تغلر أو تتخلص من الروح القومية . ثم كانت مكانة أسرته ووضعها الاجتماعي العامل في تشكيل نظرته إلى الحياة العامة . فإن من شأن هذا النوع من الأسر أن يقف موقفاً هو خليط من المحافظة ، والوطنية المحدودة طبعاً ، ولهذا أراد ذات مرة وطنية فيها من التحفظ النعم الكثير ، كما أراد لا يرضى عن الحركات الثائرة ، حتى لو كانت هذه الحركات في صالح الطاقة التي ينسب إليها . ومن هنا نجد غير راض عن الثورة التي قام بها رايلا كون ، مع أنها أفضت إلى ازدياد نفوذ اليهود ورفع مكانتهم في الحياة العامة في المجر .

أما دراسته فقد قضى السنين الأولى منها في بودابست ، ومن ثم ذهب إلى برلين سنة ١٨٦٩ فظل بها سنة انتقل بعدها إلى جامعة ليبسك ، وفيها كان أستاذه في الدراسات الشرقية فيشر . أحد المستشرقين الناهيين في ذلك الحين ، وكان متنازلاً في الناحية الميولوجية على وجه التخصيص . وعلى يديه ظفر جولدتسيهر بالدكتوراه الأولى سنة ١٨٧٠ . وكانت رسالته عن شارح يهودي في العصور الوسطى شرح التوراة ، هو تنحوم اورشليم .

ومن ثم عاد إلى بودابست ، فعين مدرساً مساعداً في جامعته سنة ١٨٧٢



ولكنه لم يستمر في التدريس طويلاً . وإنما أُرسلته وزارة المعارف المصرية في بعثة دراسية إلى الخارج . فاشتغل طوال سنة في فينا وفي لندن ، وارتحل من بعد إلى الشرق ( من سبتمبر سنة ١٨٧٣ إلى إبريل من العام التالي ) . فأقام بالقاهرة مدة ، ثم سافر إلى سوريا وفلسطين .

وفي أثناء إقامته بالقاهرة استطاع أن يختلف إلى بعض الدروس في الأزهر ، وكان ذلك بالنسبة إلى أمثاله امتيازاً كبيراً ورعاية عظيمة .

ومنذ أن عين في جامعة بودابست ، وعنايته بالدراسات العربية عامة والإسلامية الدينية خاصة تنمو وتزداد . وإذا به يعزّز في وطنه شهرة كبيرة . جعلته ينتخب عضواً مراسلاً للأكاديمية المصرية سنة ١٨٧١ . ثم عضواً عاملاً في سنة ١٨٩٢ ، ورئيساً لأحد أقسامها في سنة ١٩٠٧ .

وصار أستاذاً للغات السامية في سنة ١٨٩٤ . ومنذ ذلك الحين وهو لا يكاد يغادر وطنه ، بل ولا مدينة بودابست إلا لكي يشترك في مؤتمرات المستشرقين ، أو لكي يلقي محاضرات في الجامعات الأجنبية استجابة لدعوتها إليه .

ومن مكتبه في مدينة بودابست ظل جولدتسمير أكثر من ربع قرن شمساً ساطعة استمرت ترمل في عالم البحوث الإسلامية ضوءاً يبدد قليلاً قليلاً ما يحيط بزواحي الحياة الدينية الإسلامية من ظلام ، وينير السبيل أمام الباحثين في الوثائق التي سجلت فيها تلك الحياة . وينمو على حرارته جبل ضخيم ممن كانوا بالأمس القريب ، أو بمن هم اليوم . أئمة المستشرقين ، حتى كانت وفاته في اليوم الثالث عشر من شهر نوفمبر سنة ١٩٣١ بالمدينة التي قضى فيها الشطر الأعظم من حياته . ونعني بها مدينة بودابست .

تلك هي حياته الخارجية الظاهرية ، ليس فيها ما يثير الاهتمام ، أو يبعث على التشويق . فهي حياة المكتب ، لا حياة العالم الخارجي ؛ وهي حياة القراءة والتحصيل ، لا التجربة والاتصال الحي . ولهذا لم يكن جولدتسمير

من المعنيين بشئون الشرق المعاصر . ولا بالمسائل الحية التي تضطرب فيه  
سواء من هذه المسائل ما هو سياسى وتشريعى ، ودينى ، وحضارى  
تقافى . وهو من هذه الناحية يختلف اختلافاً ينفذ عن الغالبية من كبار  
المستشرقين فى القرن العشرين ، إن فى مادة البحث أو فى منهجه . فهو لاه فى  
مادة بحثهم يعنون بمشاكل الشرق الحاضرة . وهم فى منهجهم يعتمدون كثيراً  
على ما شاهدوه ، وما استطاعوا عن طريق الاتصال الحى المباشر أن  
يدركوه ويتبينوه .

ولكن إذا كان جوله تهر قد أعوزته التجربة الخارجية المباشرة ، فقد  
كان لديه نوع من التجربة الروحية الباطنة . استطاع عن طريقها أن ينفذ فى  
النصوص والوثائق كي يكشف من ورائها الحياة التى تهر عنها هذه النصوص  
ويتبين التيارات والدوافع الحقيقية التى استترت خلف قناع من الكلمات .  
فهو إذا قام بنقد الحديث ، فليس ذلك كي يبين أنه موضوع أو غير موضوع  
وإنما لكى يدرك الميول الخفية والآهواء المستورة التى يعبر عنها أصحابها  
فيما يصنعون أو يروون من حديث . وهو إذا بحث فى تفسير القرآن ، لم  
يقصد إلى بيان أخطاء المفسرين ، أو ترجيح رأى الواحد على رأى الآخر ،  
وإنما هو يرى إلى الكشف عن الاتجاهات ، التى ليست هذه الاختلافات  
بين المفسرين إلا مظهرأ خارجياً لها . سواء من هذه الاتجاهات وتلك الميول  
والآهواء ما هو سياسى صريح ، وما هو دنى خالص ، وما هو مزيج من  
الدين ، والسياسة .

وهذه النظرة إلى النصوص والوثائق على أنها رمز حياة مضطربة  
قوية معقدة حيثها أصحابها ، جعلته ينظر إلى المذاهب والنظريات والآراء  
نظرة زمانية لا نظرة مكانية . نظرة حركية لا نظرة سكونية ، نظرة تاريخية  
لا نظرة مذهبية . أعنى أنه كان ينظر إلى هذا المذهب أو ذاك فى الفقه  
والتفسير ورواية الحديث والعقائد على أنه كالكائن الحى سواء بسواء : يولد

وينمو ويضج ثم يبدأ في الانحلال ويستمر في الذبول حتى يفنى ويذول ، وليس طائفة من الصيغ الجامدة والنصيرات المجردة التي قيلت مرة واحدة وإلى الأبد . فهو إذا عرض المذهب ، عرض قانون حياته وتطوره ، وإذا بحث في مادته بحث في نسيجه الحي وجس عروقه النابضة بالحياة .

ومن أجل هذا كله كان يعتمد على نفوذ بصيرته وعمق وجدانه . واعتماده على البصيرة والوجدان تميزه بميزتين : الأولى أنه كان يتهج في أبحاثه منهجاً استدلالياً ، لا استقرائياً . فكان يقبل على النصوص وفي عقله جهاز من المقولات والصور الإجمالية يحاول تطبيقها على هذه النصوص والتوفيق بينها وبين ما يوحى به ظاهر النص حتى يتلاءم وهذه الصور الإجمالية ، وحتى يدخل في نطاق تلك المقولات . ولم يكن يتقدم إلى النصوص خالياً من كل شيء . كي يدعها هي بنفسها تقول ما يريد ظاهرها أن يقول . فيجمعها ويضم الواحد إلى الآخر وينتظر منها هي أن تسلم .

ولكن جولدتسيهر ، وأحق يقال ، كان شديد الاحتياط في استخدام هذا المنهج . فكان في كل خطوة يخطوها يتكى على النصوص ويعتمد عليها كل الاعتماد ، وكان يسوق الشواهد العديدة تأييداً لأقواله وتأكيده ، وهو في اعتماده عليها وسوقه لما لم يكن يرهقها ويضغط عليها ضغطاً شديداً ، بل تراها تسير وراء تأكيداته خفيفة نشيطة إلى حد كبير ، ولو أننا تراها في بعض الأحيان تسير بخطى متعاقلة ، ونجدها مرهقة تنوء بحمل ما يريد أن يحملها من معان . إلا أن هذه الأحيان ليست كثيرة على كل حال .

وفي هذا يختلف جولدتسيهر عن نلينو من ناحية ، وعن بكر من ناحية أخرى . فهو ونلينو في منهجهما في البحث على طرفي نقيض . فبينما منهج جولدتسيهر كما قلنا منهج استدلالى يعتمد كثيراً على البصيرة والوجدان ، نرى منهج نلينو منهجاً استقرائياً خالصاً ، كل اعتماده على النصوص ، لا يكاد يخرج منها إلى النتائج الواسعة أو التيارات الروحية العامة ، أي أن منهج نلينو هو

المنهج العلى بالمعنى الدقيق . وبشبه نلنو أيضاً من بين المستشرقين لذلك . كما أن جولدتسيهر يختلف من ناحية ثانية عن بكر ، فى أن بكر لم يكن يحتاط كثيراً فى استخدام الوجدان والبصيرة ، مما أدى به إلى أقوال وتأكيدات فيها من الغلو والإفراط أحياناً قدر كبير . حتى ليخشى على بنائها الشائع الرائع أن تعصف به عواصف الوثائق لو نظر فيها بدقة وإمعان وأبعد منها التأويل البعيد . أما جولدتسيهر فع استخدام الوجدان والاستدلال فإنه كان معتدلاً كما أوضحناه من قبل .

وهكذا كان منهج جولدتسيهر منهجاً وسطاً استطاع به أن يتجنب خطرين : خطر الضيق والسطحية فى المنهج العلى بالمعنى الدقيق ، وخطر الإفراط فى السعة والتأويلات البعيدة الخيالية فى المنهج الوجدانى الاستدلالى .

والميزة الثانية لاعتماد جولدتسيهر على الوجدان والبصيرة هى أنه كان بارعاً فى كل ما يتصل بالمقارنات براعة عظيمة . فكان مرهف الإحساس بما بين المذهب الواحد والمذهب الآخر من فروق ودقائق ، هذا فى داخل دائرة معينة من دوائر الحضارة الروحية . كما كان أكثر إرهاباً ولطفاً فى الحس بما بين هذا الدين أو ذاك . أو هذا المذهب الموجود فى هذا الدين وذاك الآخر الموجود فى داخل دين الآخر ، من مشابهات وصلات . وبما عسى أن يكون للواحد من تأثير فى الآخر . لهذا نرى أن فضله الأكبر هو فى هذه المقارنات التى عقدها ، والصلات التى كشف عنها . والفروق الدقيقة التى استطاع أن يتميزها .

وهاتان الميزتان تطبعان نشاط العلى جميعه .

هذا النشاط الذى بدأ مبكراً معناً فى التبكير . فها هو ذا الطفل الصغير الذى لم يكمل يتجاوز الثانية عشرة من عمره يكتب بحثاً عن أصل الصلاة وتقسيمها وأوقاتها ، يكتبها هذا التلميذ التابعة لأنه رأى الذين يدعون أنهم يسيرون على قواعد الدين الصحيحة يجهلون حقيقة الصلاة . واتجاهه فى صغره

إلى هذا النوع من البحث هو الاتجاه الذي سيتخذ طوال حياته العلمية .  
فكانه كان منذ الطفولة إذاً معنياً بمسائل الدين ، منصرفاً إلى البحث في  
العقائد والعبادات .

ثم يتجه إلى الدراسات الشرقية وهو لا يزال في سن السادسة عشرة ،  
فيترجم وهو في هذه السن ، قصتين من التركية إلى اللغة المجرية ، تنشرها له إحدى  
المجلات ، ويضعهما تحريره هذه المجلة تحت عنوان « مستشرق في السادسة عشرة » .  
ومنذ هذه السنة ، سنة ١٨٦٦ ، وهو في كل سنة يخرج بحثاً أو طائفة  
من الأبحاث بين كتب ضخمة قد يتجاوز حجم المجلد الواحد منها أربعائة  
صفحة ، وبين مقالات متوسطة الحجم بين العشرين والستين صفحة ،  
وتعليقات صغيرة وبحوث نقدية تعريفية بالكتب التي تظهر باستمرار ، حتى  
بلغت مجموعة أبحاثه ، كما بينها فهرست مؤلفاته ، ٥٩٢ بحثاً .

وطبعي أننا لن نستطيع أن نتحدث عن هذه الأبحاث كلها وإنما نحن  
سنتناول بالتحليل والتلخيص أهمها وأخلفها بالعناية ، وسنقتصر من بين هذه  
الآخيرة على التحدث عما هو خاص بالدراسات الإسلامية وحدها .

فأول أبحاثه القيمة الخطيرة في المسائل الإسلامية كتابه عن « الظاهرية  
مذهبهم وتاريخهم » الذي ظهر سنة ١٨٨٤ . ولو أن عنوان الكتاب يدل  
على أنه خاص بمذهب الظاهرية ، إلا أن الكتابة في الواقع مقدمة رائعة في  
الفقه . فهو لا يقتصر فيه على دراسة هذا المذهب الذي اندرس ولم يعد  
له أتباع ولم يعد له من يُعنى بالكتابة فيه منذ زمان طويل ، بل هو يدرس  
خصوصاً أصول الفقه دراسة تفصيلية واسعة ، فيتكلم عن أصول المذاهب  
الفقية المختلفة ، وعن الإجماع والاختلاف بين أئمة المذاهب ، وعن الصلة  
بين هذه المذاهب وبين المذهب الظاهري وما بينها وبين بعض من  
فروق . فيقدم لنا بذلك نظرة شاملة عن جوهر الفقه عامة ، وهو في بحثه  
في هذا المذهب يسير على المنهج الذي أوضحناه آنفاً ، فيتحدث عن تطوره

ونموه ، ثم عن امتداد أصول الظاهرية من البحوث الفقهية إلى البحوث الكلامية وتطبيق هذه الأصول في العقائد الدينية على يد ابن حزم ، وتابع هذا التطور ، ويحدد الاتجاهات التي اتخذها ، ورسم المنحنيات التي سار فيها ، حتى يصل به إلى ابن تيمية والمقرزي .

وزيد في أهمية هذا الكتاب كذلك أنه اعتمد فيه أكثر ما اعتمد على مصادر لم تكن قد طبعت بعد .

ولا بد أن نعبّر خمس سنوات كي نجد كتاباً عظيماً كلن ولا يزال له أخطر الأثر في الدراسات الإسلامية ، وبخاصة فيما يتصل بالبحث في الحديث ، ونعني به كتابه « دراسات إسلامية » الذي ظهر الجزء الأول منه سنة ١٨٨٩ ، والجزء الثاني في العام التالي .

في الجزء الأول من هذا الكتاب يتحدث جولدتسيهر عن « الوثنية والإسلام » وينظر إلى هذه المسألة نظرة جديدة تختلف عن نظرة من عاصره من المستشرقين عن عنوان بدراسة هذه المسألة نفسها ، مثل فلهوزن . فالكفاح الذي قامت به الروح الوثنية العربية الجاهلية ضد الروح الإسلامية الجديدة التي لم تقتصر على العرب وحدهم ، بل شاعت في كل الأمم التي دخلت الإسلام ، يصوره جولدتسيهر تصويراً رائعاً . فيذكر كيف قام الصراع بين الروح الوثنية الجاهلية ، وهي الروح التي تلخص مثلها الأعلى في فضيلة « المروءة » وتسودها نزعة أرستقراطية ، تنحو نحو تمجيد الدم العربي وتفضيله على دماء الأجناس الأخرى ، وبين الروح الإسلامية التي جاءت تنادى بالمساواة بين الأجناس ، وتنكر الدم ، وتزرع نزعة ديمقراطية ، وتقول بأن لأفضل لعربي على عجمي إلا بالقوى . وكان هذا الصراع صراعاً قوياً هائلاً انتهى بهزيمة الروح الوثنية الجاهلية الأرستقراطية ، وانتصار الروح الإسلامية الديمقراطية . وما لبث أن قام من جديد نزاع بين الروح العربية وبين الروح الفارسية ، بين روح الغزاة غير المتحضرين ، وبين روح المهزومين ذوي الحضارة الممتازة

والثقافة الرفيعة . وهنا كانت الهزيمة أيضاً من حظ الروح العربية ، ولم يكن لها من انتصار في هذا النزاع الحضارى الثقافى إلا فى اللغة والشعر والفقه إلى حد ما .

وأهم من هذا وأخطر ، الجزء الثانى من هذا الكتاب . فى النصف الأول منه نجد أعظم بحث كتب فى الحديث ، كان مقدمة لسلسلة خطيرة من الأبحاث التى تلتها والتى لا تزال مستمرة حتى اليوم . فى هذا القسم من الكتاب قدم لنا جولدتسيهر صورة صادقة ونظرة نافذة فى تاريخ الحديث ونظوره . وكشف لنا عن قيمة الحديث لا باعتباره حقائق ، وإنما باعتباره مصدراً عظيماً لمعرفة الاتجاهات السياسية والدينية والروحية عامة ، التى وجدت فى الإسلام فى مختلف العصور . لأن الحديث كان سلاحاً تستخدمه الفرق الإسلامية فى تضالها المذهبي ، والمذاهب السياسية فى كفاحها السياسى ، والتيارات الروحية فى محاولاتها السيطرة والسيادة فى ميدان الحياة الروحية الإسلامية . قيمته ليست إذاً فيما يورده من أخبار ، بل فيما يكشف عنه من ميول وتيارات استتوت من ورائه واختفت تحت ستاره .

وفى قسم آخر من هذا الجزء الثانى يتحدث جولدتسيهر عن تاريخ تقديس الأولياء فى الإسلام وطبيعة هذا التقديس ، فيبين كيف صور هذا التقديس ، وما الصلة بين هذه التصورات الشعبية وبين التصورات الوثنية أى الجاهلية ، ويقسم هؤلاء الأولياء بحسب أماكن تقديسهم ، ويبين ما هناك من فروق محلية بين نماذج الأولياء فى الأماكن المختلفة .

أما الأبحاث التى ظهرت فيها قدرة جولدتسيهر الفائقة على المقارنة ، تلك القدرة التى تحدثنا عنها من قبل ، فأهمها بحث له ألقاه فى المؤتمر الأول الدولى للأديان الذى انعقد فى باريس سنة ١٩٠٠ ، ونشر فى المجلد الثالث والأربعين من مجلة تاريخ الأديان ، بعنوان « الإسلام والدين البارسي » . فى هذا البحث يكشف جولدتسيهر لأول مرة عما كان لدين دولة الأكاسرة من

تأثير في الإسلام في عهده الأول .

ثم عني جولدنسير أيضاً بنشر بعض الكتب المهمة ، فشره كتاب المعمرين ، لأنى حاتم السجستاني سنة ١٨٩٩ ، وقدم له يبحث في هذا النوع من المؤلفات ذكر فيه من كتب كتباً من هذا النوع باللغة اليونانية أمثال لوقيان وفليجون الترتلى Lucian, Phlegon aus Tralles . وكتب جولدنسير مقدمة كتاب التوحيد ، لمحمد بن تومرت مهدي الموحدين وقد نشره لوسيان سنة ١٩٠٣ بمدينة الجزائر . وأخيراً نشر جولدنسير نشره القيمة لكتاب المستظهرى ، فى الرد على الباطنية للغزالي سنة ١٩١٦ بمدينة ليدن ، وفى هذه النشرة تحدث عن فكرة الاجتهاد ، والتقليد ، وأماط اللثام عن النزاع الذى كان على أشده فى العصر الذى بلغت فيه الدعوة الفاطمية الإسماعيلية أوج عزها بين أئمة الفاطمية والإسماعيلية من جهة وبين رجال السنة ومذهب أهل السنة بعد أن تناوله الغزالي بالإصلاح من جهة أخرى .

ولكن أشهر أبحاث جولدنسير وأعظمها تضجاً وتأثيراً كتاباه المشهوران ، محاضرات فى الإسلام ، المطبوع بمدينة هيدلبرج سنة ١٩١٠ . وه اتجاهات تفسير القرآن عند المسلمين ، المطبوع بمدينة ليدن سنة ١٩٢٠ . أما الكتاب الأول فعبارة عن نظرة عامة فى الإسلام من جميع نواحيه ، نظرة تركيبة واضحة ، قد حوت جوهر الحياة الروحية الإسلامية كلها كما يراها جولدنسير ، فهو فى الفصل الأول منه يتحدث عن محمد والإسلام ، وبين ما لفكرتى الزمير وطهارة القلب من دور كبير فى الإسلام . وفى الفصل الثانى بحث واسع فى تطور الشريعة ، فيه يعطينا صورة عامة عن تاريخ الحديث ، وبين لنا خصائص الفقه فى ابتداء نشأة المذاهب . وأهم من هذين الفصلين الفصل الثالث الخاص بتطور علم الكلام ، فيتحدث عن تطور نظرية الجبر والاختيار فى القرآن ، وعن الفروق بين المعتزلة وأهل السنة من ناحية السلوك الأخلاقى والعبادة . وينكر صفة حرية الرأى التى توصف بها المعتزلة



ثم يعنى عناية خاصة بالأشعري ومذهبه . وينصف الماتريدي فيحدث عنه طويلا ، بعكس ما تفعله كتب تاريخ الكلام . التي تهمله إهمالا غير لائق .  
وبلى ذلك فصل رابع عن الزهد والتصوف . وفيه يعالج موضوع التصوف فيبين كيف نشأ أولا على صورة زهد ساذج أوثلي . وكيف تطور بتأثره بالمؤثرات الهندية والحلينية حتى وصل إلى مذهب وحدة الوجود في القرن السابع الهجري . والفصلان الآخران يبحث أولهما في الفرق القديمة ( الخوارج ، والشيعة ) — ويبحث ثانيهما في الفرق المتأخرة ( الوهابية والبابية والبهائية والسيخ والاحمدية ) وفي المحاولات التي بذلت من أجل توحيد الفرق وإيجاد وفاق بين السنة والشيعة .

فالكتاب صورة كاملة متناسبة الأجزاء للحياة الروحية في الإسلام .  
أما الكتاب الآخر الذي نوج به تلك الحياة العلية الخصبة القوية فهو في تاريخ تفسير القرآن . بسهل جولدنيهر هذا الكتاب بالحديث عن الخطوة الأولى من خطوات تفسير القرآن ، وهي الخطوة التي تكون تاريخ النص نفسه ، وعما فيه من اختلاف في القراءات ، وعن الأسباب التي ترجع إليها هذه الاختلافات . وبعد هذا يبدأ الكلام في الاتجاهات المختلفة في تفسير القرآن . فيتناول بالحديث أولا الاتجاه القديم الذي تمثله مدرسة ابن عباس . ويمتاز بنفور أصحابه من «التفسير» ، واقتصارهم على الشرح الحرفي الذي لا يكاد يتجاوز النحو ومعاني الألفاظ . لأنهم كانوا يشعرون بأن من الخطأ أن يريد الإنسان أن يعرف أكثر مما أراد الله لنا أن نعرف . وكان يؤخذ عن اليهودية والنصرانية ما يتفق مع ما أتى به القرآن ، ولكن لم يكن هناك تفسير واحد متفق عليه من جميع من عُنُوا بالتفسير في ذلك الحين ، بل قد روى عن الشخص الواحد تفسيرات متناقضة متضاربة . ثم يتلو ذلك الحديث عن الاتجاه العقلي الكلامي الذي بدأت المعتزلة واتخذته الفرق الكلامية الأخرى حتى انتهى « بالكشاف » للزحاشي . وفي هذا الاتجاه

الحديث أصبح تفسير القرآن أكثر تنقيحاً وأشد عمقاً ، فدخلت فيه المسائل الكلامية والنزعات العقلية ، وأصبح شديد التحديد مليئاً بالمناظرات الدينية المتصلة بالعقائد .

ويتزل الصوفية ميدان التفسير وفي يدهم سلاح خطير ذو حدين هو التفرقة بين الظاهر والباطن ، بين التفسير الظاهري والتأويل الباطني الخفي فيأتون باتجاه في تفسير القرآن يختلف أشد الاختلاف مع الاتجاهات السابقة واللاحقة . وهنا يعني جولدنسبير بالحديث عن هذا الاتجاه الصوفي في تفسير القرآن ، فيكرس له أكبر أقسام الكتاب ، متحدثاً عن تطور هذا الاتجاه ، وعن تشعب مناحيه تبعاً لاختلاف أصحابه بعضهم عن بعض . مبتدئاً بإخوان الصفا ، ماراً بالغزالي ، حتى يصل إلى ابن العربي ، فيحدث عنه حديثاً طويلاً رائعاً .

وتفالي الفرق المنطرفة في هذا الاتجاه مغالاة شديدة ، وعلى رأسها الشيعة ، فتمثل اتجاهها في تفسير القرآن لا ينصل بالنص إلا أو هن اتصال ، إتجاهها يعم في الرمزية ويفرق في التأويل إلى حد لا يكاد الإنسان يستطيع تصوره .

وأخيراً يختم الكتاب بعرض رائع للاتجاه المعاصر في تفسير القرآن . وهو اتجاه المجددين الذين جعلوا شعارهم قولهم إن باب الاجتهاد مفتوح . وهم في هذا الاتجاه يسلكون سبلا شتى ، ويرمون إلى أغراض مختلفة . فمنهم من يرى من ورائه خصوصاً إلى تصوير الناحية الحضارية في الإسلام ، كما فعل أمير علي ؛ ومنهم من يُعنى بالناحية الإيمانية المتصلة بالعقيدة . يرمون من وراء ذلك إما إلى تخليص الإسلام من الشوائب التي دخلت عليه وإرجاعه إلى ما كان عليه عند السلف ، متأثرين أشد التأثير بآين تيمية ، كما هي الحال بالنسبة إلى مدرسة الشيخ محمد عبده ؛ وإما إلى الدفاع عن الإسلام بإزاء

النظريات الجديدة التي أتت من أوروبا فزعزعت لإيمان المثقفين وحلت من  
أفئدتهم عقدة الدين .

وهكذا يقدم لنا جولد تفسير في الظاهر تاريخياً حياً لتفسير القرآن ، بينما  
هو في الحقيقة إنما يعرض لنا فيه مرآة صافية انطبعت فيها صورة قوية واضحة  
للحياة الروحية طوال ثلاثة عشر قرناً عند ملايين الملايين من المسلمين .

---

## كُرِّلُو الفونسو نَلِينُو<sup>(١)</sup>

لم تسكد الشمس الساطعة — في اليوم الخامس والعشرين من شهر يولية سنة ١٩٣٨ — تغزو أحياء مدينة روما الخالدة ، حتى أقبل الشيخ ، الذي جاوز السادسة والستين ، على عمله العلى الذى اعتاد القيام به كل صباح . وكان الشيخ نشيطاً كأنشط ما يكون الشباب ، وكان المندوه الساجى الذى غمر نفسه الفبيحة السامية طوال حياتها يسود شارع رُقْيْنِي حيث أقام بالطابق الأول من ثانى منزل فيه . ولم يكن أهل الحى . ولا أهل المنزل ، يتوقعون جديداً في هذا اليوم ؛ ولم يكن العالم العلى ، وعالم المستشرقين على وجه الخصوص ، يشعر ، ولو من بُعد ، أنه سيفقد قذاً من أفذاذه ، وزعيماً من كبار زعمائه . وإنما كان الجميع ينتظرون من الحياة الرائبة التى يحبوها ، أن تمر على عاداتها ، دون أن يصيب جهازها عطل في جزء من أجزائه الدقيقة المعقدة . ولم يكونوا في هذا الظن مخطئين . ولا متفائلين شديدي التفاؤل : فالشيخ هادى البال ، مرتاح النفس . ما كنى الضمير . والشيخ في صحة جيدة يحسده عليها أمثاله من الشيوخ ، نعم . لقد أصيب منذ حين بتوعك ، ولكنه كان توعكا خفيفاً لم يحتج حتى إلى عناية الطبيب . وكان وافر النشاط . جم الحيوية ، حتى هذا الصباح ؛ فهو بالأمس قد راجع آخر تجارب الطبع لعدد شهر يوليو من مجلة « الشرق الحديث » التى كان يشرف على الناحية العلمية

(١) نقرأ هذا البحث من قبل في مجلة « الثقافة » العدد رقم ٣٠ (٢٥ يولية سنة ١٩٣٩) بمناسبة مرور سنة على وفاة نلينو ، وقد أعدنا نصه هنا بعد بعض التعديل فيه مع إضافة أشياء جديدة عرفناها بعد ظهور المقال . وقد رجحنا فيه إلى البحث الذى كتبه الأستاذ ليقي دلافيدا في مجلة « الشرق الحديث » سنة ١٩٣٨ عدد شهر سبتمبر ، وإلى الخطاب الذى ألقاه الأستاذ ميكتيليو جويدي في حفلة تأبين نلينو في أكاديمية لئنساي الأهلية بحامسة ١٨ فبراير سنة ١٩٣٩ . وقد ظهر هذا الخطاب في « أعمال قسم العلوم الأخلاقية والفيلولوجية » بأكاديمية لئنساي الأهلية ، المجلد رقم ٩ ، المجلد رقم ١٥ ، الكراسة ١ — ٢ ، يناير — فبراير سنة ١٩٣٩ ، روما .

منها . وهو في هذا اليوم قد أكبَّ على عمله في الصباح الباكر ، لا يصرفه عنه صارف من ألم ، أو تصور لألم ، ولكن من ذا يعرف نيات القدر ؟  
استمر الشيخ في عمله ساعة أو تزيد ، أحس من بعدها بتغير مفاجئ ، من كيانه كله هزاً غنياً ، على غير توقع منه ، ولا انتظار من ابنه العزيزة « ماريثا » ، وأخته الوفية ، أنا . اللتين أقبلتا عليه مرتاعتين ، تنظران إلى وجهه الصبح المنرق والصفرة تعلو نواحيه وتشد شديداً فديداً ، وإلى عينيهِ الزرقاوين اللامعتين وهما تستحيلان إلى سواد قائم . وإلى جبهة العريضة الطويلة معا والدم يغادرها من غير رحمة ولا توان . وتعملان في يديهما الرحيمتين هذا الرأس المستطيل الذي وعى من العلم ما يذهل له كل مطلع وباحث ، وهذه القامة الفرعاء في غير هزال ولا إفراط في الطول . ولكن ما ذا تستطيعان . والموت قد أراد ، وإرادته نافذة ، لا يقوى على الوقوف في سبيلها كائن ما من الناس ، على الرغم من واسع حيلة الإنسان ، هذا المخلوق الضعيف ، في كفاحه ضد قوى القدر .

مات إذا نلينو . وفقد العالم بفقده زعيم المستشرقين المعاصرين . ولد كركلو الفونسو نلينو بمدينة تورينو في السادس عشر من شهر فبراير سنة ١٨٧٢م . من أم لومباردية هي حثثة موتيني ، وأب ييموتى اسمه جوفنى وكان هذا الأب أستاذاً لعلم الكيمياء مشهوراً ، نقل بعد ميلاد ابنه بقليل إلى مدينة أودنه . وفي هذه المدينة أتم الطفل دراسته الابتدائية والثانوية . وكان موفقاً فيها كل التوفيق ، ممتازاً على جميع أقرانه ، إن في كثرة التحصيل أو في حسن الخلق . وتدل كراسات دراسته الأولى على جده المفرط ، والدرجات التي كان يحصل عليها على ميله الشديد إلى الدراسات الأدبية والدراسات الطبيعية والرياضية معا ، مما سيكون له أثر كبير في حياته الدلية فيما بعد .  
أما تربيته المنزلية فكانت حازمة . لا تخلو في بعض الأحيان من الصرامة والقسوة . وإليها يرجع الفضل فيما ساد سلوك الطفل العلى والخلق من جد وانصراف عن اللهو .

وكان له منذ طفولته ولع شديد بالجغرافيا ، فأقبل على ما كان يكتب فيها يقرؤه بشغف شديد ، وبخاصة كتب الأسفار ، التي أستهوت خيال الطفل ، فجعلته يحلم بأن يصير في يوم ما من الأيام رحالة مغامراً ، يستكشف المجهول من البقاع والأصقاع . ولما كان هذا الحلم بعيد المنال وهو في هذه السن الصغيرة ، فقد كان يسرى عن نفسه هذا الشجن بأن يرسم مصورات جغرافية لبقاع شبه مجهولة في وسط أفريقية ، معتمداً في ذلك على ما قرأه في كتب الأسفار والرحالين .

وإلى جانب شغفه المبكر بتقويم البلدان ووصف الأرض ، كان مغرماً بدراسة اللغات الأجنبية ، معنياً بالوقوف على أسرارها . فدرس أشهرها بإقباله على الدروس الليلية التي كانت تنظمها بلدية أودنه .

وكان يعنيه من كتب الجغرافيا ما كان يكتب عن آسيا وأفريقية خاصة لأنهما القارتان اللتان لم تكتشفا في جميع أجزائهما بعد . ولما كانت اللغة العربية أوسع اللغات انتشاراً في الأجزاء شبه المجهولة من الأوربيين في هاتين القارتين ، فقد اندفع الفتى الطلعة إلى دراسة هذه اللغة . فبدأ تعلمها دون أستاذ ، ودون كتب في نحو اللغة وصرفها ، بأن كان يديم النظر في كتاب جمع منتخبات من الأدب العربي ، وقع نظره عليه في مكتبة بلدية أودنه . ولما رأى والده منه هذا الحرص على تعلم تلك اللغة ، أمدّه بكتب في النحو والصرف . واستمر الفتى في دراسة اللغة العربية حتى كان في استطاعته ، وهو لم يدخل الجامعة بعد ، أن يعرف أصولها ، وأن يفهم حتى الصعب من نصوصها . ولم يقتصر على دراسة العربية وحدها من بين اللغات السامية في هذه الفترة ، وإنما درس أيضاً العبرية والسريانية .

ثم دخل جامعة تورينو ، وقد كان بها في ذلك الحين مستشرق كبير هو ايتالو بونسي الذي اشتهر خصوصاً بدراساته الإيرانية إلى جانب تدريسه للغة

العربية واللغات السامية الأخرى ، فتلذذ نليو ، وظل مخلصاً له طوال حياته ،  
وحين وفاته كتب عنه مقالاً قيماً في « مجلة الدراسات الشرقية » ( ج ٩ ص ٢٣٢  
- ص ٢٣٤ ) ومقالاً آخر في « دائرة المعارف الإيطالية » ، كما تلذذ أيضاً  
لأستاذ الجغرافيا المشهور في ذلك الحين ، ونعني به جويدو كورا .

وكانت با كورة هذا الولع المزدوج بالعربية والجغرافيا أن أخرج كرتو  
الصغير الذي لم يتجاوز الثامنة عشرة بعد بحثاً عن « قياس الجغرافيين العرب  
لخطوط الزوال » . وفي هذا الفصل القيم كشف عن علم واسع باللغة العربية  
ومعرفة دقيقة بالكثير من المسائل الفيلولوجية والتاريخية والعلمية ، ثم عن  
سيطرة على منهج في البحث مستقيم ، يمتاز بالدقة والاستقصاء والعناية بدقيق  
المسائل لا بحملها . وهو منهج قوي متميز به كل مباحث نليو ، وجعل منه  
فيلولوجياً عربياً من الطراز الأول . ولعل واحداً من المستشرقين لم يستطع  
أن يفوقه في هذا المنهج ولا تلك الطريقة . فكأن عقل نليو العلي قد نضج  
نضجاً مبكراً جداً لم يسبقه في ذلك من بين المستشرقين إلا جولد تمبر .

وهكذا بدأ نليو تخصصه العلمي في هذه الناحية الجغرافية الرياضية عند  
العرب . وقد برع فيها في هذه السن المبكرة ، حتى إن جوفني إسكيسبرلي  
الفلكي الإيطالي المشهور ، وأخاه تشلستينو أحد المستشرقين البارزين ، عدا  
إليه في سنة ١٨٩٤ بنشر زيج البتاني ، الفلكي العربي المشهور ، وترجمته  
والتعليق عليه . وهو عمل ضخم يتردد في القيام به أعظم الباحثين ، فما بالك  
بشاب لم يتجاوز الثانية والعشرين ؟ وقد كان لهذا الزيج أثر كبير في علم  
الفلك عند العرب ، ثم في علم الفلك عند المسيحيين في العصور الوسطى ، إذ  
كان مصدراً من أهم مصادرهم في هذا الباب . وقد ترجم إلى اللغة اللاتينية  
في وقت مبكر ، ترجمة أقبل عليها علماء أوربا يدرسونها حتى عصر النهضة ، حين  
عفى على ما فيه ما جاء به علم الفلك الجديد على يد كوبرنيكس وكبلر وجاليليو  
من نظريات تخالف نظريات بطليموس .

ولكن نلينو لم يحجم عن الإقبال على هذا العمل . ومن أجل هذا سافر إلى أسبانيا ليطلع على المخطوطة الوحيدة لهذا الكتاب ، وهي الموجودة بمكتبة الاسكوريال . وبدأ في دراستها لكي يعدها للنشر والترجمة والتعليق . وناهيك بالعمل الضخم الذي يتطلبه نشر هذا الكتاب ! لقد اضطر الشاب العالم إلى الرجوع إلى كل ما وصل إلى يديه من تراجم لاتينية ، وإلى مخطوطات كثيرة يستخلص منها من المواد ما يعينه على تفهم الكتاب والتعليق عليه . ولم يكف بهذا كله ، بل كان يرجع إلى المصادر اليونانية واللاتينية والفهلوية والهندية ، وهي التي عنها أخذ الفلكيون من العرب نظرياتهم . وكانت نتيجة هذا البحث كله ثلاثة مجلدات ضخمة في ١١٣١ صفحة من قطع الربع !

وكان هذا العمل وحده كافياً لأن يجعل من نلينو أكبر حجة في تاريخ الفلك عند العرب ، وأن يهيء له مركزاً عالمياً ممتازاً في هذا الباب . وفعلاً اعترف له العلماء والمستشرقون بهذه المكانة التي لم يكن ينازعها فيها منازع ، حتى إن إدارة دائرة المعارف الإسلامية ، عهدت إليه بكتابة المواد الخاصة بتاريخ الفلك عند العرب ( تنجيم ، فلك ، أسطرلاب ) . وكذلك فعلت دائرة معارف الدين والأخلاق ، الإنجليزية ، ولما دعت الجامعة المصرية القديمة في سنة ١٩٠٩ ، طلبت إليه أن يلقي محاضرات في تاريخ الفلك عند العرب باللغة العربية . فمخضت عن كتاب هو أقوم ما كتب في بابهِ . وقد ظهر باللغة العربية ( في أربع كراسات تشتمل على ٣٧١ صفحة من قطع الثمن ) تحت عنوان « علم الفلك . تاريخه عند العرب في القرون الوسطى » وطبع في روما سنة ١٩١١ .

وعلى الرغم من هذا كله لم تكن عناية نلينو بالفلك على هذا النحو الممتاز إلا جانباً واحداً من جوانب نشاطه العلمي العديدة المتنوعة . فدراسة الجغرافيا والفلك وتعمقهما إلى هذا الحد الذي يدعو إلى أشد الإعجاب ، لم يكونا ليحولاً بين هذه العقلية العلمية الفسيحة المتشعبة ، وبين ولوجها جميع ميادين



النشاط العلمي في الاستشراق الخاص بالعرب والإسلام ، والعلم بمسائلهما علمياً دقيقاً ، يقوم أولاً وبالذات على تحقيق النصوص ، والكشف عن النادر من الوثائق والمجهول من المخطوطات .

فكتب وهو في الثالثة والعشرين مقالاً قتيماً عن « نظام القبائل العربية في الجاهلية » ، فيه بحث هذا النظام من الوجهة التاريخية والسياسية والاجتماعية بحثاً عميقاً يدل على ذكاء نادر ، واستقامة في الحكم والتقدير ، شهد بهما الأب لامانس في كتابه المشهور « مهد الإسلام » ، وقبل ظهور هذا المقال بحوالى عام ، أخرج نلينو كتاباً جمع فيه أشهر السور القرآنية ، ورتبها ترتيباً تاريخياً على حسب النتائج التي انتهى إليها لذلك في كتابه عن « تاريخ القرآن » ، وأضاف إليها تعليقات ومعجماً بأهم ما فيها من ألفاظ قارنها بمقابلاتها في اللغات السامية الأخرى .

واشتهر الشاب العالم في إيطاليا شهرة واسعة ، فتحته وزارة المعارف الإيطالية مكافأة دراسية لكي يدرس في القاهرة . فجاء إليها في ديسمبر سنة ١٨٩٣ ، واستمر في مصر حتى مايو من العالم التالي . وهنا استطاع أن يستفيد كثيراً ، وأنت يستخدم قدرته الفائقة على الملاحظة في فهم أحوال مصر خصوصاً ، والشرق والإسلام على وجه العموم . وكان لهذه الرحلة أثر قيم في حياة نلينو العلمية فيما بعد . وبعدها أخرج كتاباً بعنوانه « اللغة العربية في لهجتها المصرية » ، لكي يدرس الإيطالي اللغة العربية بواسطة .

وبعد أن عرج على أسبانيا عاد إلى بلاده ، فأُسند إليه شغل كرسي اللغة العربية في معهد ناپلي الشرق في نوفمبر سنة ١٨٩٤ ، وقد ظل به حتى سنة ١٩٠٢ حين عازمت الحكومة على شغل كرسي اللغة العربية في جامعة بَليرْمُو ، وقد كان خالياً منذ زمن طويل . فلم يجد خيراً من نلينو تضعه في هذا المركز الذي ظل به حتى سنة ١٩١٣ . وفي هذه السنوات التي قضاه في بَليرْمُو . أظهر نلينو نشاطاً عظيماً ، سواء في التحصيل والدرس ، أو في أداء مهمة التدريس

التي عهد اليه بها خير أداء وأحسنه ؛ فعكف على قراءة الكثير جداً من الكتب العربية في فروع العلم المختلفة ، لم يترك فيه باباً ، ولم يهمل مسألة من مسائله ، دون أن يقف عندها فيطيل الوقوف . مهتماً بالدراسات العربية وحدها دون غيرها من الدراسات الشرقية ، بخلاف غيره من المستشرقين الذين كانوا في الغالب يوجهون نشاطهم إلى أكثر من ناحية واحدة من نواحي الاستشراق من عربية وإيرانية وآرامية الخ .

وكانت عناية نليو بالتواحي الأخرى بالقدر الذي يفيد في دراسته العربية فحسب ، لا من أجل التأليف والبحث فيها . وفي هذا يقول لأحد زملائه في جامعة بلمو : « لا أريد أن يغرنى شيء على الخروج من دراسة العرب وحدهم إلى دراسة أخرى ، ولكني أريد أن أعرف عن العرب كل شيء . ولعل ذلك راجع إلى طبيعة نليو في البحث والتفكير ؛ فهو يحب التخصص ودراسة المسائل الدقيقة الصغيرة ، ويسلك سبل المنهج التحليلي . ولا يميل مطلقاً إلى الدراسات التركيبية الواسعة ، ولهذا لم يكن له من هذا النوع الأخير شيء ، اللهم إلا في الحالات القليلة التي كان يضطر اليها اضطراراً كما في كتابته للمواد الخاصة بالكلمات العامة ( مثل الإسلام ، محمد ، فلك ) في دوائر المعارف التي اشتغل بالتحريّر فيها .

واستمر نليو في دراساته العليا في بلمو ، لم ينقطع عنها إلا مرة واحدة حين رحل إلى الجزائر سنة ١٩٠٥ بمناسبة انعقاد المؤتمر الدولي للمستشرقين في هذه المدينة حينذاك ، وهناك في الجزائر دفعت نزعته إلى الأسفار إلى زيارة بلاد الجزائر حتى الأجزاء غير المعروفة تماماً منها .

وبعد غزو إيطاليا لطرابلس ، لجأت إليه وزارة المستعمرات لتستعين بخبرته ومعرفته الدقيقة بأحوال العالم الإسلامي ؛ فكان مديراً للجنة تنظيم المحفوظات العثمانية ومكتب الترجمة . وفي هذا أفاد الحكومة الإيطالية فائدة قيمة ، خصوصاً فيما يتصل بنقل أسماء البلدان العربية في طرابلس إلى اللغة

الإيطالية ، ثم في مسألة الخلافة التي أثارها الأتراك في ذلك الحين ، وكانت موضوعاً لكثير من المناورات السياسية إبان الحرب العظمى . فقد كتب عن الخلافة رسالة طويلة بحث فيها طبيعة الخلافة على وجه العموم ، والخلافة العثمانية ، المزعومة ، ( على حد تعبيره ) بوجه خاص . وقد عالج مسألة الخلافة من بعد مرة أخرى في سنة ١٩٢٤ في مجلة الشرق الحديث ، بمناسبة زوال الخلافة العثمانية .

وكان لهذا الغزو أثره أيضاً في زيادة عناية الحكومة الإيطالية بالدراسات الإسلامية . فأنشأت في جامعة روما إلى جانب كرسي الأدب واللغة العربية كرسياً لتاريخ الإسلام ونظمه أسنيد شغله إلى نلينو في سنة ١٩١٥ . وفي هذا الوقت عينه نُحِلَ له جويدي الكبير عن الإشراف على مجلة الدراسات الشرقية . فأشرف على إخراجها ، وكتب فيها مقالات قيمة فيما بين سنة ١٩١٥ وسنة ١٩٢٠ . أشهرها المقالة الخاصة بأصل تسمية المعزلة واسم القدرية والمقالة الخاصة بفلسفة ابن سينا ، وهل هي شرقية أو إشرافية . وهي المقالات التي ترجمناها في هذا الكتاب . وقد حل هذه المشاكل المعقدة في تاريخ الكلام والفلسفة الإسلامية حلاً يكاد يكون نهائياً ، على الرغم مما أثاره بين جميع الباحثين من قبل من اختلافات . وتتصل بهذا أيضاً مقالان كتبهما عن ابن الفارض بمناسبة ترجمة تائيته الكبرى إلى اللغة الإيطالية ، وفيهما كشف عن سعة اطلاعه المدهشة على المذاهب المسيحية وعلى الأفلاطونية المحدثة ، وعن معرفته الدقيقة بأحوال الصوفية النفية .

ثم عُني بالشرعية الإسلامية ، وكان له فيها باع طويل ، خصوصاً حين أثبت مسألة وجود قانون سرياني سابق على الشريعة الإسلامية وبه تأثرت . وقد أثبت نلينو ، بحجج لا تحتمل الشك ولا تستسلم للنقض ، أن القوانين المسيحية الشرقية تعتمد كلها على الشريعة الإسلامية ، ومنها استمدت . وكانت مناظراته في هذا الصدد مثاراً لإعجاب الجميع حتى خصومه أنفسهم .

وفي سنة ١٩٣١ أنشئ في إيطاليا معهد الشرق ، من أجل دراسة أحوال الشرق وشئون السياسة والاقتصادية والثقافية ، وخصوصاً الشرق الإسلامي . فعين نليو مديره العلى . وهذا المعهد هو الذى يخرج مجلة الشرق الحديث ، التى تعبر عن نشاط هذا المعهد العلمى .

وملأت شهرة نليو الأسماع سواء فى إيطاليا أو فى الخارج . فنيطت به مهام ضخمة وحاز ألقاباً رفيعة . فكان عضواً فى مجلس التعليم الأعلى ولجنة المعارف ، وأصبح عضواً فى الأكاديمية الإيطالية فى مارس سنة ١٩٣٢ . وأسندت إليه رئاسة القسم الشرقى فى تحرير دائرة المعارف الإيطالية . وفيها كتب أهم المواد الخاصة بالإسلام والعرب . كما كان عضو شرف لـ ١٢٠ من الهيئات العلمية فى الخارج .

ولعل واحداً من المستشرقين لم يكن أوثق من نليو صلة بمصر . فالجامعة المصرية القديمة قد دعتة إلى تدريس تاريخ الفلك عند العرب فى سنة ١٩٠٩ — سنة ١٩١٠ ، ثم تاريخ الأدب العربى فى السنتين الدراسيتين التاليتين . وكان لتدريسه فى الجامعة المصرية القديمة أخطر الأثر فى تكوين كبار الأدباء فى مصر الآن . فقد استحدثت منهجاً جديداً لدراسة تاريخ الأدب العربى ، لم يكن معروفاً فى مصر من قبل . وقد شهد بفضلته على الجامعة أكبر تلاميذه فيها . ونعنى به الدكتور طه حسين بك فى أول كتابه « فى الأدب الجاهلى » . ولم كان الرجل يعطف على مصر ويعجب المصريين ! ولم تنس له مصر هذا كله . فدعته الجامعة الجديدة فيما بين سنة ١٩٢٨ وسنة ١٩٣١ لتدريس تاريخ الدين بكلية الآداب لمدة أربعة أشهر كل سنة . وعين عضواً فى الجمع اللغوى سنة ١٩٣٣ .

وفى السنوات الأخيرة من حياته عنى بطبع « تاريخ المسلمين فى صقلية » ليكمله أمارى ، والتعليق عليه تعليقات طويلة ، أضاف فيها خلاصة نتائج البحث فى السنوات التى تلت آخر طبعة للكتاب حتى هذه الطبعة الجديدة ، حتى

فجعل منه أثراً خالداً من آثار البحوث التاريخية العميقة الدقيقة . كما كتب الكثير من المواد في « معجم القوانين الإيطالي الجديد » ، وكلها خاصة بالمسائل الفقهية وأنواع النظم التشريعية في الإسلام . وقد شرحها نلينو شرحاً واضحاً دقيقاً يدل على سعة في فهم الفقه الإسلامي ونظم الإسلام التشريعية وفي شتاء سنة ١٩٣٧ زار مصر لزيارته المعتادة من أجل حضور جلسات المجمع اللغوي . فلما انتهت الدورة سافر إلى بلاد العرب السعودية وظل زمناً بمدينة جدة ، واستطاع أن يزور بعض البلاد الداخلية مثل الطائف . واصطحب معه في هذه الرحلة ابنه الآنسة ماريانا . وكانت رحلة موفقة استطاع في أثناءها مقابلة الملك ابن سعود والاتصال بالتحصينات السياسية العسكرية في المملكة العربية السعودية . واستطاع أن يدرس هذه البلاد من جميع نواحيها . فعزم على كتابة بحث كبير في حياة هذه البلاد في شتى مظاهرها . وبدأ في كتابته فعلاً في أثناء رحلته . فوضع الصورة الإجمالية للكتاب وجمع له المواد المختلفة . واستطاع أن يكتب القسم الأول منه وهو الخامس بالنظام السياسي والإداري والقضائي في المملكة العربية السعودية . وعاجله الموت قبل أن يتم القسمين الثاني والثالث الخاصين بالحياة الدينية الثقافية في الحجاز وبجدة وما حولها . وبرحلته من جدة إلى ما بعد الطائف . وهذا الكتاب قد عنيت الآنسة ماريانا بطبعه ، فظهر في العام الماضي ( سنة ١٩٣٩ ) كأول مجلد من « مجموعة مؤلفات نلينو المنشورة وغير المنشورة » ، وهي التي يشرف « معهد الشرق » على طبعها وإخراجها . والقسم الأول منه كتبه نلينو نفسه كما ذكرنا ، أما القسمان الثاني والثالث فقد حررتهما الآنسة ماريانا اعتماداً على التعليقات والمواد التي تركها والدها ، أو التي اشتركت هي في جمعها وكتابتها .

ومكانة نلينو من بين المستشرقين جميعاً مكانة ممتازة لا يساويه فيها غير جولدتسيهر ولذلك . وهو يمتاز عن جولدتسيهر بدقته العلمية ، وسعة اطلاعه على مختلف المسائل الإسلامية والعربية . وتعدد مناحي نشاطه ، كما يمتاز بمنهجه

التحليلي الاستقرائي الذي يحول بينه وبين الالتجاء إلى افتراض الفروض  
الواسعة الحرية ، التي إن دلت على نفوذ الصبرة وعمق الوجدان . فإن فيها  
الكثير من الخطر . ويمتاز أيضاً بحوثه التحليلية الدقيقة . فهو لا يلجأ إلى  
البحوث التركيبية الشاملة إلا إذا حمل عليها قرأ . ولهذا فإن نتائج أبحاثه  
نتائج حاسمة في معظم الأحيان ، إن لم يكن فيها كلها . وهو في استقامته في الحكم  
لا يكاد يجاريه أي مفترق آخر على وجه الإطلاق .

---

## فهرس الأعلام

ابن يونس الأربلي : ١٤٣	١
الأردبيلي : ١٢٩	
ابن أردشير : ٧٤	آدم : ٢٣٢ · ٢٣١ · ٢٢٧ · ٢٢٥
أردمس : ٢٩	٢٣٧ · ٢٣٤
أرستوفان : ١٠	الآمدي (سيف الدين) : ١٦٣ · ١٦٣
أرسطو : ١١ · ١٧ · ١٣ · ٢٣ · ٤٤	آمنه : ٢٣٢ · ٢٣٢
٥٨ · ٥٩ · ٧٥ · ٧٨ · ٧٩ · ٨١ · ٨٧	فان أرنهولك : ١٠٠ · ٨٧ · ٦٦ · ٥٠
٨٨ · ٩٤ · ٩٨ · ١٠٤ · ١١١	عبد الله بن أياض : ٢٠٨ · ٢٠٦
١١٤ · ١١٦ · ١١٦ · ١١٩ · ١٣٢	الاباسي : ٤٣ · ٥٤
١٣٨ · ١٤٤ · ١٤٨ · ٢١٩ · ٢٤٨	بجر (الملك) : ٦٧
٢٥١ · ٢٥٢ · ٢٥٥ · ٢٦٣ · ٢٦٥	ابن أنجر : ٦٤ · ٦٧
٢٧٦ · ٢٧٩	إبراهيم : ١٥٥ · ٢٣٥ · ٢٣٧
أربوله : ١٧٤ · ١٨٥ · ١٩٠	أبفرط : ١٦ · ١٦ · ٤٦ · ٥٠ · ٥٢
إسماعيل الأزجي : ١٣١ · ١٣٢	٥٤ · ٥٨ · ٦٠ · ٩٤ · ١٤٠
١٦٨ · ١٧٠	أيلونيوس : ٥٩
أبرطاب الأزجي : ١٣٢	الأسري : ١٦٦
إسحق بن حنن : ٤٨ · ٥١ · ٥٨	ابن الأثير : ١٢٨ · ١٣٥ · ١٣٧
٥٩ · ٨١ · ٢٩٦	١٩٨
إسرائيل الأسقف : ٦١ · ٧٤ · ٧٥	أجياس : ١١٩
إسقليوس : ٤١	أحد عيسى : ٩١
إسكيري (جوفي وتلستينو) : ٣٢٣	أخو دمية : ٥٤
إسكاروس : ٨١ · ١٠٠	إدريس بن إدريس : ١٩٦ · ١٩٧
الإسكندر : ٥٠ · ٤	ابن نجا، الأربلي : ١٣٥

اسكيلوس : ٢٩	اكيلاوس : ٤٩
اسماعيل : ٢٢٨	إقليدس : ١٤٢٠٥٩٠٥٨
أسماي : ١١٧٠١٠٤٠٥٣	الرش : ٢٠١٠١٧٥
اشيتا : ١٩٤	السياديس : ٣٠
اشتير : ١٧٥٠١٧٧-١٨٤٠١٨١	الياهو على جرش : ٣٣٤
٢٠١٠٢٠٠	اليوس : ٨٧
اشتيشنيدر : ٣٧٠٤٤٠٥٠٠٦١	أماري : ١٢٢٠١٨٧٠٣٢٨
٧٨٠٧٩٠١٠٣٠١٠٤٠١١١٠١١٥	امبادوكليس : ١٢٥
٢٦٧-٢٦٩	امقيدورس : ٤١
الاشمري : ٨٤٠١٤٤٠١٩٤٠٣٠٦٠	امويوس : ٤١٠٥٠٠٨١٠١١٢
٢١٥٠٢١٦٠٣١٧	اصدرون : ١٤٩
اصطف : ٤٣٠٤٣٠٤٧٠٤٩٠٥٤	أمير عي : ٣١٨
ابن أبي أصيمة : ٤٣٠٤٦٠٤٩	أتا نلبتو : ٣٢١
٥٠٠٦١٠٦٧٠٧٠٠٧٣	أناس الكرملي : ١٠
٧٥٠٧٦٠٧٨٠٨٠٠٨٢٠٨٦	انفيلالوس : ٤٧٠٥٠
٨٧٠٨٨٠٩٢٠٩٦٠١٠٢٠١٠٤٠١٠١	أبوش : ٢٢٨
١١٠٠١١١٠١١٥٠١٤٨٠١٦٣	أنو شروان : ٥٦
٢٤٨٠٢٤٩٠٢٦٤٠٢٧٨	اهر : ٤٣٠٥٤
الإصم : ٢١١٠٢١٢٠٢١٧	أوتو : ٢٣
اغريافون تقسيم : ٢٥	أوري : ٢٦٧
الافروديسي (الاسكندر) : ٨١٠	أوريباسوس : ٥٨
١١٠	أوريجاس : ٢١٠٨
أفلاطون : ٧٠٠٩٠١٠٠٠٢٣	أوزنر : ٤٣٠٣٠٠
٨١٠١٠٥٠١١٩٠٢١٨٠٢١٩٠٢٥٣	أوضولوفوس : ٥٩
أفلوطين : ١٣	أوعطس : ٤٤٠٤٤٠٦٤
محمد إقبال : ٢٤٥٠٢٥٩	



البرادی : ۱۹۸۰ - ۲۰۸	أوغسطينس : ۲۰۰ - ۲۵۰
ابن محمود آلبریری : ۱۹۶	أولیری : ۳۷
پرتای : ۳۸	ابن ایاس : ۲۲۸
پترم : ۳۲	ایتیوس : ۴۳
پرتشیا : ۵۱ - ۵۳	الایجی : ۱۹۳ - ۱۹۸ - ۱۹۹ - ۲۱۱
پرتولد : ۱۰۰	۲۱۲ - ۲۱۳ - ۲۱۶
فان دن برج : ۶۲ - ۸۳ - ۲۵۰	ب
برجش : ۵	
برجشتر یسر : ۱۵۰ - ۱۵۰ - ۲۸۰ - ۵۱۰	أحمد بابا : ۱۶۵
۵۸ - ۶۵ - ۶۹ - ۱۰۰	باربیه دی مینار : ۵۰
برداخ : ۲۷	بار حدبشبه : ۵۳
البرذعی : ۱۴۳	البارونی (سلمان) : ۱۹۸
برفلس : ۴۱ - ۴۷ - ۵۰ - ۷۲	البارونی ( ذکر یا ) : ۲۰۸
برکویت : ۲۳	روجر باکون : ۲۴۶ - ۲۷۷ - ۲۹۰
بروروس : ۴۴ - ۵۴	باخیا بن باقودا : ۱۴۸
بروکلمن : ۱۰ - ۷۸ - ۸۵ - ۹۳ - ۹۵	باور : ۷۹
۹۷ - ۱۰۳ - ۱۳۰ - ۱۳۲ - ۱۳۸	پیس : ۵۹
۱۲۳ - ۱۴۵ - ۱۵۷ - ۱۵۹ - ۱۶۳	البنانی : ۳۲۳
۱۶۶ - ۱۶۸	بنسولد : ۳۰۱
برون : ۱۱۵	پتسی : ۱۷۵ - ۳۲۲
بریسون : ۱۶	نلر : ۵۰
بریم : ۲۶۲ - ۲۷۲	البخاری : ۱۲۷ - ۱۲۸
بریه : ۸۰ - ۸۱ - ۸۳	مختیشوع (جورجیس بن) : ۵۶
برر جمهر : ۲۷۵	د (عبید الله بن) : ۴۹ - ۵۱ - ۵۶
برلیدس : ۸	د (علی بن) : ۵۶
ابن البطریق : ۱۰۳	بدر (مولى المعتضد) : ۹۱ - ۱۲۴
	البدیمی : ۹۰

دی بور : ۱۷۷۰۱۵۰۱۹۰۰۸۹۰۸۳۰۸۲  
 بوزی : ۲۷۴۰۲۵۸۰۲۵۵۰۲۵۴۰۲۴۵۰  
 بوزکوک : ۲۱۲۰۱۹۹۰۱۸۷۰۱۷۵۰  
 بوزی : ۲۵۳۰۲۵۲۰۲۴۹۰ — ۰۲۴۷۰۲۴۵  
 بولس الاچانیطی : ۵۸۰۴۳  
 بومشرك : ۵۵ — ۵۳۰۴۵۰۳۷  
 بوزی : ۱۰۸۰۱۰۴۰۱۰۰۰۸۱۰۷۷۰۶۰

۱۱۷۰۱۱۵۰۱۱۱

بولس : ۲۴۹۰۲۴۷

بولس : ۸۸

بویج : ۷۹۰۵۹

بیتون : ۳۰۴

البیرونی : ۲۳۶۰۱۴۶۰۱۱۰۰۸۳

البیضاوی : ۱۹۳۰

ابن البیطار : ۹۷

بیلایوس : ۲۰۰

البیرونی : ۵۰

ت

تفصیل : ۲۹

تذاری : ۱۰۴

الترمذی : ۲۳۵

تریلتس : ۳۰۰۰۳

تکاتش : ۸۱۰۷۰۰۶۰۰۵۳۰۳۷

ابن التامیذ : ۷۳

تخوم اورشلی : ۳۰۸

التوخی : ۱۵۰

ابن بطلان : ۹۵۰۹۴۰۹۳

بطليموس : ۲۲۳۰۱۴۳۰۶۰۱۰۵۹۰۱۶

بطليموس الغريب : ۱۱۰

البغدادی ( الخطيب ) : ۱۴۴۰۱۳۲۰۷۴

البغدادی ( عبد القاهر ) : ۱۸۰۰۱۷۴۰۱۷۴

۲۱۱۰۲۰۹۰۱۹۵۰۱۸۵

بغدادی : ۸۳

بکر : ۳۰۶ — ۲۹۹۰۲۰۲۰۹۸۰۳

۳۱۲۰۳۱۱۰۳۰۷

البسکری : ۱۹۷

ابن بکس : ۹۲

البلادی : ۳۰۱

بلاطوس : ۱۷۹۰۱۷۵۰۱۵۳۰۱۲۴

۲۸۰۰۲۶۵۰۲۱۵

أبو زيد البلخي : ۱۲۵۰۸۳

أبو معشر البلخي : ۱۴۵۰۱۴۴

البليدي ( اثنا عشر ) : ۵۵

بنتو : ۱۱۴۰۷۴

بنيامين : ۷۷

بهاء الله ( البابي ) : ۲۳۶

البهني : ۱۳۸

ابن بزي : ۱۰۴

ابن بزين : ۱۰۴

بختيار : ۲۸۶

بوير : ۱۳۵

بودی : ۲۵۷۰۲۵۴

نيودوسيوس : ٥٩	التهانوي : ٢١١
نيودوسيوس الثاني : ٦٤٠٤٠	الترجيدى : ٨٨٠٨٦ — ١٤٣٠٩٠
ثيوفيلي : ١٠٤	١٥٠٠١٤٩
ج	توراندويه : ١٣٠٩
جابر بن حيان : ١١٠١٣٠١١٠١١٠	تورى : ٣٩
الجاحظ : ١٠٣٠٥٧ — ١٣٥١١٠٥	توقان : ١٠
١٤٠١٤٩٠١٩٥٠٢١٠ — ٢١٧	تولك : ٢٥٣٠٢٤٥ — ٢٧٤٠٢٥٥
٢٣٤٠٢٣١	توما الإكويى : ٢٢
جاسيوس : ٤٧٠٤٩٠٥٠٠	ابن تومرت : ٣١٩
جلال : ١٧٥٠١٧٨٠٢٠١٠٢١٢	فون تيميل : ٤٦٠٤٥
جالينوس : ١٦٠٢٥٠ — ٥٢٠٥٤	ابن تيمية : ١٢٧٠١٣١٠١٦٤٠١٦٦
٥٨٠٦٠٠٦٥٠٧٩٠٩٤٠٩٨	٢٢١٠٢٢٣٠٢٣٥ — ٣٠٠
جاماسب : ٢٧٥	ث
جافى ( أسد بن ) : ٥٧	ثابت بن سنان : ٩٢٠٧٣
جب : ١٠٧	ثامه قطيوس : ٧٧٠٤٩
الجبافى : ٩٧٠١٤٤٠١٩٤	ثاودوسيوس : ٤٩
جبرائيل بن يحيى شمعون : ١٠٤٠٩٢	ثاودوسيوس ( رومانوس ) : ٦٠
ابن جبر : ١٢٥	ثاوفرستس : ٨١
جبريل ( الملك ) : ٢٢٨	الثعلبي : ١٦٠
جبريل : ١٠١٠١٠٢٠١٠٥٠١٠٧	الثعلبي : ٢٢٩٠٢٣٢
ابن جبر : ٩٣٠١٥٣	عمر التلاقي : ١٩٣٠٢٠٥٠٢٠٨
ابن أبي جرائف : ١٣٤	ابن ثوابه : ١٣٩
جرايف : ٢٧٠٨٠٠٨١٠٨٣٠١٠٤	تورنديك : ٢٥
الشريف الجرجاني : ١٧٤٠١٩٣	الثورى : ٦٦
١٩٨٠٢١١	ثيادورس : ١٠٤
جرکه ٥	ثيودونوس : ٤١

جورسولف : ٣٢٠٣٠	جوريفنى : ٤١
ميكنجنو جويدي : ٣٢٠	جوريزت : ١٤٠
جورجاس : ١٨٩٠١٨٣	ابن جزلة : ٩٦٠٩٧٠٩٩٠
الجويني : ١٣٥	جستيان : ٥
جيتة : ٣٣١٣٣١٣٠١٢٩٠١١٨	چموندی : ١١٧
ابن أبي الجيش : ١٦٨	جعفر الصادق : ١٥٠
جيرار (سان رول) : ١٠٠	جليلو : ٣٢٣
الجبطاي : ٢٠٦٠٢٠٥	ابن جميع : ٢٠٤
الجلاق : ١٣٥ - ١٣٧ - ١٦٠	جوتيه : ٢٤٥٠٢٤٧٠٢٤٨٠٢٤٩٢
١٧٠ - ١٧١	٢٩٢٠٢٩١
جيوت : ١٦٨	جوجيه : ١٠٠
جيورجه : ٣٢	جودمان : ٤٣
	جورجيوس : ٤٤٠٥٥
ح	جوردان : ٢٧٧
ابن الحبر : ٢٦٦	جوزجاني : ٢٦٤٠٢٦٣٠٢٤٨
ابن حجر : ٢٢١٠٦٦	ابن الجوزي : ١٠٧٠١٣٦٠١٣٧٠
ابن أبي حديد : ١٩١	١٧٠ - ١٧٢ - ٢٢١
الحريزي : ١٨٨	ابن الجوزي (سيط) : ١٦٨٠١٧٢٠
ابن حزم : ١٥١ - ١٥٢ - ١٩١ -	٢٢١
٣١٤٠٢١٦٠٣١٠٢٠٩٠١٩٤	ابن قيم الجوزية : ٢٢٥
حصان بن ثابت : ٢٢٨	جوشه : ٢٧٠
الحسن (ابن علي) : ٢٢٦	جوفى بلينو : ٣٢١
الحسن البصري : ١٧٢ - ١٧٥	جولد تسير : ١٧٨٠١٢٣٠٨٠١٧٣
١٨٠ - ١٨٤ - ١٨٦	١٧٩ - ١٩١ - ١٩٥ - ١٩٦ - ١٩٩٠
الحسين (ابن علي) : ٢٢٦	٢١٠ - ٢١٦ - ٢١٨ - ٢٤٠ - ٢٤٥
أحمد بن الحسين الإباضى : ٢٠٨	٢٨٠ - ٢٠٢ - ٣٠٧ - ٣١٩

حاجی خلیفه : ۲۷۴ . ۲۵۴ . ۱۱۰	الحفاوی : ۱۶۵
الحلی بن أحمد : ۱۴۵	الحکم : ۱۵۱
ابن اختار : ۳۶ . ۴۷ . ۸۵ . ۸۷	الحلاج : ۹
۹۰ . ۸۸	الحلاوی : ۱۳۱
أخوارزمی : ۱۶۹	الحلی : ۲۲۲
خودا بنده : ۲۲۹	ابن حنبل : ۱۲۷ . ۱۲۹ . ۱۳۷
دی خویه : ۱۵۳ . ۱۷۴ . ۱۹۶	۱۷۱ . ۲۳۹
الخطاط المعزلی : ۲۱۶ . ۲۱۷	أبو حنیفة : ۲۳۱
۵	حنین : ۳۹ . ۴۵ . ۴۸ . ۵۱ . ۵۲
دار بیور : ۲۴۵ . ۲۵۷ . ۲۵۸	۵۷ . ۵۸ . ۶۹ . ۹۱ . ۹۵ . ۹۸
ابن داود : ۹	۱۰۴ . ۱۱۰ . ۱۱۵ . ۱۱۸
دانشه : ۲۲ . ۲۴	حله مونیقی : ۳۲۱
دلا فیدا : ۳۲	حواء : ۲۳۳ . ۲۳۴
الدمیری : ۲۳۱	یوحنا بن حیلان : ۴۵ . ۶۱ . ۶۴
الدمی : ۱۵۷	۷۵ . ۷۸ . ۷۹ . ۹۹
دخا : ۵۵	جینا بشو : ۵۵
دخا : ۵۵	خ
دوشندی : ۳۲	خالد البرمکی : ۱۰۵
دوینی : ۱۷۵ . ۱۸۷ . ۲۵۷	خالد بن یزید : ۶۸ . ۶۹ . ۱۰۵
دیبرتش : ۳۰۰	ابن خلدون : ۱۹۶
دیبرتلی : ۱۷۵ . ۱۷۷	ابن خلدون : ۱۷ . ۲۱۱ . ۲۱۶
دیو : ۳۲۰	۲۵۶ . ۲۵۸ . ۲۷۰ . ۲۸۴
الیدیوری : ۱۷۳ . ۱۸۸	خلف بن السمح : ۲۰۸
۵	ابن خلیکان : ۹۷ . ۱۰۶ . ۱۳۵
الیدی : ۱۲۸ . ۱۳۳ . ۲۱۸	۱۵۸ . ۱۶۳ . ۱۷۴ . ۱۹۱ . ۲۳۴
ذیوفطس : ۵۹	۲۳۶ . ۲۳۷

۱۷۲۰ ۱۷۰	ر
ابن ابن رسته : ۶۷	راه : ۷۷
الرهاوی (أیوب) : ۵۵	الرازی (أیوبکر) : ۸۱۰ ۶۵۰ ۴۵۰
رویل : ۶۳	۸۲ ۸۳ ۹۲ ۹۳ ۱۱۰ ۱۲۴
رویدان : ۲۹	۱۶۷۰ ۱۴۹
روسکا : ۵۷ ۵۳ ۶۹ ۸۲	الرازی (الفخر) : ۱۶۶۰ ۱۴۵۰
۱۱۹ ۱۰۵	۱۹۲ ۱۹۳ ۲۳۱ ۲۳۲ ۲۵۶
روسو : ۲۴۷	۲۶۲ ۲۶۹ — ۱۷۱ ۲۷۶ ۲۷۸
روغیل : ۷۶	۳۸۷
ابن الروندی : ۲۰۹ ۲۱۰ ۲۱۶	الرازی : ۶۳
۲۱۷	رتر : ۲۴ ۲۵ ۴۶ ۱۰۰
ریت : ۱۵۳ ۱۹۵	ابن رجب : ۱۲۹ ۱۳۲ ۱۳۷
الریحانی : ۱۲۵	۱۶۸ ۱۶۹
أبو ریده : ۸۲	الرمستی : ۲۱۰
ریسکه : ۱۷۵ ۱۷۵	ابن رسته : ۱۷۴ ۱۷۶ ۱۹۱
ربان : ۴۴ ۱۲۸ ۲۶۶ ۲۷۷	ابن رشد : ۹۸ ۱۵۳ ۲۴۶ ۲۴۹
ز	۲۵۰ ۲۵۱ ۲۵۲ ۲۵۶ ۲۷۷
الزبیر بن العوام : ۱۸۹ ۱۸۵	۲۸۴ ۲۸۵ ۲۸۷ ۲۹۴ ۲۹۵
الزجاج : ۱۵۰	ابن رشید : ۹۷
زخاریا : ۷۵	الرشید (هارون) : ۱۱۷ ۱۸۵ ۹۱
زرداشت : ۲۷۵	رشید پاشا : ۹۷
ابن زرعه : ۸۸ ۹۹ ۱۱۸	رشید الدین بن خلیفه : ۶۲
الزحشری : ۱۸۸ ۲۱۷	ابن رضوان : ۹۵
علی بن محمد الزهری : ۲۳۹	رغائیل : ۲۹
کعب بن زهیر : ۲۲۸	فرید رفاعی : ۱۱۴
ابن زبیل : ۲۹۲	رکن الدین عبد السلام : ۱۳۶ — ۱۳۷

عبد الله بن سلام : ۲۲۰  
 دی سلا : ۲۵۶ - ۲۵۵ - ۲۱۶  
 ۲۵۷ - ۲۵۸ - ۲۶۰ - ۲۶۲ - ۲۶۷  
 ۲۷۰ - ۲۸۰  
 سر : ۱۱۳ - ۱۱۵ - ۱۱۷ - ۱۱۸  
 سنان : ۲۲۹  
 الشلمی ( أبو عبد الرحمن ) : ۲۱۸  
 سوانوس : ۵۵  
 سنان بن داود : ۲۴۰  
 السمعانی : ۱۳۰ - ۱۳۴ - ۱۷۴  
 سنان بن ثابت : ۷۲ - ۹۱  
 محمد بن سنان : ۲۴۱  
 سنبلیوس : ۴۱  
 سقلانی : ۱۵ - ۲۱۴  
 سنان السجری : ۲۳۹ - ۲۴۰  
 السدوی : ۸۹ - ۱۹۳  
 "السوی" : ۱۶۷  
 "السوری" : ۱۲۹ - ۱۳۰ - ۲۵۳  
 ۲۶۲ - ۲۶۵ - ۲۶۷ - ۲۷۲ - ۲۷۶  
 ۲۸۶ - ۲۸۸  
 سهل بن هارون : ۱۱۵  
 محمد بن حسن بن سهل : ۲۳۶  
 سوتر : ۸۰  
 سوفوکیس : ۳۱  
 سوریس : ۴۲  
 موسى بن میار : ۹۳  
 سیبوخت : ۵۵

س

س سامور : ۱۲۹  
 سارتون : ۱۰۳  
 عرباض بن ساریة : ۲۲۵  
 دی ساسی : ۱۸۷  
 سباط : ۸۸ - ۸۹  
 ابن سبعین : ۲۳۱  
 ابن سبکتکین : ۸۷ - ۸۸  
 السبکی : ۱۳۳ - ۱۴۱ - ۱۵۸  
 ۱۶۳ - ۱۶۴ - ۲۱۸  
 السجستانی ( أبو سلیمان ) : ۵۰ - ۶۳  
 ۷۴ - ۸۲ - ۸۵ - ۸۷ - ۸۸ - ۸۹  
 ۹۰ - ۱۵۰  
 سخاو : ۲۰۶ - ۲۰۸  
 السخاوی : ۲۰۹ - ۲۲۵  
 سدق بن : ۲۵۲  
 مرجیوس الرأس عینی : ۱۳ - ۱۵  
 ۵۲ - ۵۴ - ۵۶ - ۵۸ - ۱۰۷  
 ابن سعد : ۲۲۵ - ۲۲۲ - ۲۳۸  
 ۲۳۹  
 سعدیا : ۸۵  
 ابن سعود : ۲۲۹  
 سهونولا : ۲۳  
 سقراط : ۱۴۰  
 سل : ۱۷۵  
 سلام الأبرص : ۱۱۰ - ۱۱۵

٢١٣٠٢١٠٠٢٠٢٠١٩٨٠١٨٥	السيرافي : ١٤٠
٢١٧٠٢١٦	سرنسن : ٢١١
٢٩٣٠٢٤٦ : شوسا	سيل : ١٧٥٠١٩٩٠٢٠١
شوقان : ١٧٧	ابن سينا : ٧٩٠٨٠٠٩٥٠٩٨
الشيبياني : ٩	١٣٥٠١٣٧٠١٥٣٠٢٤٥٠٢٩٦
ثيث : ٢٢٨	السبوطي : ١٢٦٠١٢٨٠١٣٣
شيخو : ١٠٣٠١٥١	١٢٥٠١٤٢٠١٤٩٠١٦٥٠١٦٥
شيدر : ٣-٩	١٦٦٠٢٢٣٠٢٣١
أبو اسحق الشيرازي : ١١٩	ش
صدر الدين الشيرازي : ٢٧٣٠٢٨٦	شاخست : ٩٥
٢٨٨ —	شارلمان : ٢٣
قطب الدين الشيرازي : ٢٦٩٠٢٧٣	الشافعي : ١٢٥٠١٤٤
٢٨٦	الشاطبي : ١٢٧
شيثرون : ٢٣٠٢٧	أبو شامة : ١٦٨
ص	بنو شاذان : ٥٩
ابن الصافي : ١٩٢	الشريشي : ١٧٤
صاعد : ٦٣٠٦٦٠١٠٢٠١٠٣	الشعراي : ١٢٤٠١٥٠
١٥٢٠١٥١	شفولن : ٧٠
صاحاني : ٧٨	شكبير : ٢٩٠٣٠
الصدقي : ٦٠	عاصم الشماخي : ١٩٣٠٢٠٤٠٢٠٨
ابن الصغير المالكي : ١٩٧٠١٩٨	أبو العباسي الشماخي : ١٩٧
ابن الصلاح : ١٥٩ — ١٦٠٠١٦٢	شمت : ٤٧٠١٠٠
١٦٦ —	شمعون : ٥٥
ط	محمد بن شبيب : ١٤٧٠٢٣٢
الطبراني : ٢٢٣	شميلدور : ١٧٥٠٢٠٠٠٢٠١
الطبري : ١٨٨٠١٨٩٠٢٢٢٠١٩٠	الشمستاني : ٩٤٠٩٧٠١٧٥



- علي بن ربن الطبري : ٩٣ ، ٦٠  
 ابن طيون : ٨٠  
 الطرعاني : ١١٧  
 ابن طفيل : ٢٤٥ — ٢٤٩ ، ٢٥٣  
 ٢٥٣ ، ٢٥٥ ، ٢٥٦ ، ٢٦٠ ، ٢٦٣  
 ٢٦٦  
 طغرل بيگ : ٧٤  
 ابن طملوس : ١٢٣ ، ١٢٤ ، ١٥٣  
 ١٥٤ ، ٢٥٠  
 طه حسين : ١٠٠ ، ٢٢٨  
 نصير الطوسي : ٢٦٣ ، ٢٧٦  
 محمد بن الطيب : ١٣٤  
 ابن الطيب ( أبو الفرج ) : ٩٣ —  
 ٩٤ ، ٩٩  
 طيبويه : ٥٥  
 طيغثاوس : ٥٥ ، ١١٥ — ١١٨  
 ظ  
 الظاهر ( ابن الخليفة الناصر ) : ١٢٩  
 ظهير الدين : ٨٦ — ٨٨ ، ٩٥  
 ع  
 عائشة : ١٨٤ ، ١٨٩  
 العامري : ٩٠  
 ابن عباد : ٩٠ — ٩١  
 ابن عباد ( صاحب ) : ١٢٩  
 ابن عباس : ٨ — ٢٠ ، ٢٣٨ ، ٣١٧  
 علي بن العباس : ٩٣  
 حسن العباسي : ١٤٦  
 ابن عبد الحكم : ٦٧ ، ٣٩  
 اسحق بن عبد الخيد : ١٩٩  
 مصطفى عبد الرازقي : ١٦٦  
 عبد الرحمن محمد بن الحسين : ٢١٨  
 عبد العزيز بن أبي رضاء : ٢٣٩  
 عبد الله ( بن عبد المطلب ) : ٢٣٩ ،  
 ٢٣٠ ، ٢٣٢  
 عبد المطلب : ٢٢٩  
 عبد الملك بن مروان : ٢٠٦  
 أفلح بن عبد الوهاب : ٢١٠  
 محمد عبده : ٢٣٤ ، ٣٠٢ ، ٣١٨  
 ابن عبدون : ٨٧  
 عبد بشوع : ١١٧  
 ابن العبري : ٧٨ ، ٨٠  
 عيد : ٦٧  
 ابن عيد الله ( القاسم ) : ١٢٤  
 عمرو بن عبيد : ١٧٣ — ١٧٥ ،  
 ١٧٧ — ١٨١ ، ١٨٥ ، ١٩٥  
 أبو منصور العجلي : ٢٣٨  
 يحيى بن عدى : ٦٣ ، ٦٤ ، ٧٤ ، ٧٧  
 ٧٨ ، ٨٠ — ٨٣ ، ٨٧ ، ٨٨ ، ٩٠  
 ٩١ ، ٩٩ ، ١٥  
 عبد الرحمن العراقي : ٢٢١

— ١٤٨ · ١٥٣ — ١٥٨ · ٢٢٠ ·

٢٠١ · ٢٥٦ · ٣١٦ ·

تقيمي : ١٣٠

ف

فارياني : ٤٤ · ٤٥ · ٦١ · ١٦٢ · ١٦٤ ·

٦٧ · ٦٩ · ٧٤ · ٧٦ — ٧٨ · ٨١ ·

٨٣ · ٨٤ · ٨٦ · ٩٨ · ٩٩ · ١٠٩ ·

١١١ · ١٤٨ · ١٥٣ · ٢٧٤ · ٢٧٥ ·

٢٩٦

ابن فارس : ١٢٩ · ١٤٠ ·

ابن الفارص : ٣٢٧

فاطمة : ٢٥٦

ابن قتياب : ١٣١

فتشنيو : ٢٥٣

فتيون : ١١٦

أبو القدا : ١٧٤

فدياس : ٢٩

ابن الفرات : ٩٢

أبو الفرج : ٢٥٣

فريجيل : ٢٢ · ٢٣ · ٢٧ ·

ابن فرحون : ١٣١

فرغوريوس : ٢٠ · ٩٤ · ١٠٣ · ١٠٦ ·

١٠٧ · ١٠٨ ·

فرلاني : ٣٧ · ٤١ · ٤٢ · ٥٥ · ١٠٠ ·

١٠٦ — ١٠٩ · ١١١ · ١١٤ ·

فرنسيس الاسيزي : ٢٢

ابن العريق : ١٤٢ · ١٥٣ · ٢٢١ · ٢١٨ ·

حسن العسكري : ٢٢٦

ابن عساكر : ٦٨

ابن الفصال : ٢٩٦

عند الدولة : ٨٦ · ٩٣ · ٩٢ ·

عبي الدين الخطار : ٢٣٣

أبو العلا عفيفي : ٢٥٥

ابن أبي علاج : ٢٣٥

علي : ١٧١ · ١٨٣ — ١٨٩ · ١٩١ ·

٢٢٦ · ٢٢٩ · ٢٣٠ · ٢٣٥ · ٢٣٧ · ٢٣٨ ·

عبد الله بن علي : ١٠٢ · ١٠٧ ·

ابن عمار : ٢٣٢

ابن عمر : ١٩٠

عمر بن عبد العزيز : ٦٥ — ٦٨

عمر بن لعاص : ٥٠ · ١٨٩ ·

ابن العميد : ١٤٩

عباد : ١٧

عيسى : ١٥٤ · ٢٣٥ · ٢٣٨ ·

علي بن عيسى (الوزير) : ٨٧ · ٩١ · ٩٣ ·

علي بن عيسى : ٨٥ · ٩٤ ·

عيسى بن عبي : ٨٧

العيني : ٢٢١

غ

غالب : ٧٢

الغزالي : ١٠ · ٩٨ · ٩٩ · ١٢٥ ·

١٢٣ · ١٣٥ · ١٤٠ — ١٤٢ · ١٤٦ ·

فریدریک الثانی : ٢١	انقاوجی : ٢٤٠٠٢٢٥
فستفند : ١٦٣٠١٥٨٠١٠٦٠٧٧	القبانی : ١٥٧
٢٣٤٠١٧٣	قتادة : ٢٢٦٠١٩١٠١٧٦٠١٧٥
ابن القیة : ١٩٧٠١٩٦	ابن قتیبة : ١٤٠٠١٧٦٠١٧٣
قلیجر : ٢٠١٠١٩٩٠١٩٨	٢٠٠٠١٩١
قلیجل : ١٥٠٠١٠٤٠١٠٣	ابن قرعة ثابت : ٥٩٠٧٢٠٧٦
قلیجرین : ٣١٦	أبو قرعة : ١٠٤
قلیشر : ٣٠٨٠٢١٠	اسحق القدوسی : ١٩٥
قلمرز : ٣٢	فسطان لوقا : ٥٩
قلمیلر : ٣٢	أبو القشیری : ٥١
قلنتینوس : ٨	ابن القصاب : ١٧٢
قلهوزن : ٣٠٧	القطان : ١٢٨
فان فلوتز : ٢٠٧٠٥٧	ابن القفطی : ٤٧٠٥٣ — ٧٢٠٥٠
فلو طرخس : ٥٩٠٣٠	٧٥٠٧٣ — ٨٦٠٨١٠٨٠٠٧٨
فناخسرو : ٨٦	١١٠٠١٠٣٠٩٧٠٩٦٠٩٣٠٩٢
ففرش : ١١٠٠١٠٩	٢٧١٠١٣٩٠١٣٥٠١٢٣٠١١٥
فتکلص : ٣٢٠٢٩	القدمی : ٨٥
ابن غیر : ١٠٤١	فویری : ٩٩٠٧٥٠٦٤٠٦١
ابن فہرین : ١٠٤١	قیس بن سعد : ١٨٩
فولرز : ١٣٩	قبنان : ٢٢٨
فولف : ١٧٦٠١٧٥	
فویرباخ : ٢٩	
فیثاغورس : ٧	
قیل : ١٧٦٠١٧٥٠١٠٠	کارادی قو : ٢٤٥٠٨٢٠٦٣٠٢٧
قیلو ستراقس : ٣٢	کازابوفا : ٤٣
ق	کسوتو : ٢٤٦
ابن القادسی : ١٦٩	کالدرون : ٢٩

ک

- کالونیوس : ۲۵۱-۲۵۰  
کاتوروفش : ۲۱  
کیلر : ۲۲۳  
ککتانی : ۲۳۳  
ابن یوسف الکرمانی : ۱۴۶  
ابن کریم : ۶۴-۷۱-۷۶-۹۹  
کروس : ۱۰۱-۱۰۹-۱۱۹-۱۲۰  
کرون : ۴۲  
کرپل : ۴۳  
فون کریمر : ۱۷۵-۲۰۲  
کسری : ۵۴-۱۱۹  
ابن کتکایا : ۹۳  
کلاچس : ۳۲  
کلامروت : ۳۹-۱۱۰  
کتخیر : ۲۹  
کاپاناس : ۲۳۵-۲۳۸  
الکابینی : ۱۵۰  
کلیرتوا : ۶۴  
الکیت : ۲۳۳-۲۳۴  
الکندی : ۵۹-۷۱-۷۸-۱۱۴  
۱۲۵-۱۴۵  
أبو النصر الکندی : ۱۵۰  
کوبرنیکس : ۲۲۳  
جویدو کورا : ۲۲۳  
کوچنر : ۴۲  
کورنی : ۳۹-۳۰  
کوفن : ۱۲۵  
کومیتوواترینو : ۲۵۱  
ماری بن کیا : ۶۰  
کیرست : ۴  
کیروس : ۲۵۰  
کورتین : ۱۷۴  
ل  
لامانس : ۷۰-۲۳۵  
لبرت : ۱۰۲-۱۲۳-۱۳۵-۱۳۹  
اسنج : ۳۲  
لورا : ۲۶  
لومستانج : ۹۶  
لوکلیر : ۳۷-۴۳-۴۶-۵۲-۹۳-۹۶  
لومر : ۲۵  
لوری : ۱۳۳  
لوقیان : ۳۱۶  
اللیث بن المنظر : ۱۱۵  
لیرحانج : ۸  
لیقتال : ۳۹  
لین یون : ۴۳  
لین : ۱۹۵  
م  
الماتریدی : ۲۱۷  
ابر حاجه : ۲۵۵  
مارآنا : ۵۵

- الحارث بنى : ١٣٨  
 ماريان نليتو : ٣٢٩ · ٣٢١  
 ماريوس : ٤٧ - ٤٩  
 ماسيرو : ٤١ · ٤٢  
 ماسينيون : ٩  
 يوحنا بن مامويه : ٥١ - ٥٧  
 ماسيه : ٣٩  
 مالك : ١٢٥  
 المأمون : ١١ · ١١٤ · ١١٧ · ١١٨  
 ١٢٥ · ١٣٣ · ١٩٦  
 الماوردي : ١٢٧  
 ماير : ٦٥  
 ماير هوف : ٢٧ · ٤٩ · ٥٦ · ٩٥  
 ١٠٤ · ١٠٩  
 على مبارك : ١٦٧  
 المبرد : ١٩٥  
 أبو بشر مق : ٦٣ - ٦٤ · ٧٤ · ٧٥  
 ٧٦ - ٧٨ · ٨١ · ٩٩ · ١٤٠  
 ٢٩٦  
 متس : ١٨ · ٩١ · ١٧٤  
 متفوخ : ٤٩ · ١٠٠  
 متنيا : ٢٩  
 المتوكل : ٥٨ · ٧٠ · ٧٤ · ١٢٥  
 المجريطي : ٢٥  
 أبو الخاس : ١٣٥ · ١٧٤  
 داود بن الحبر : ٢٣٠ · ٢٣٩  
 محمد : ٩ · ١٢ · ١٥٥ · ١٦٠ · ١٧٣  
 ٢٢٥ · ٢٢٦ · ٢٢٨ - ٢٣١ · ٢٣٣  
 ٢٣٨ -  
 محمود الغضيري : ٥٠ · ٨٧  
 ابن الخيمرة : ١٣٠  
 ابن المرتضى : ١٣٣ · ١٣٤ · ١٧٤  
 ٢١٦ · ٢٢٠  
 السيد المرتضى : ١٧٤  
 ابن المرتضائي : ١٧١  
 المرسى المفسر : ١٢٦  
 ابن مرقش : ١٣٢ · ١٦٩  
 مرجليوث : ٨٩ · ١٣٣ - ١٣٥  
 ١٣٨ · ١٣٩ · ١٣٤ · ١٣٦ · ١٤٣  
 ١٤٩ · ١٥٠ · ١٥٢ · ١٧٥ · ١٧٩  
 ١٩٧ · ٢١١  
 مرقش : ٢١٢  
 المرتضى : ٢٢٠  
 ابن المزيان : ٩٣  
 مرقيون : ٨١  
 مركس : ٣٠٠  
 مركا : ٣٩  
 المروزي : ٦١ - ٦٤ · ٧٤ · ٧٥  
 ٧٦ · ٩٩ -  
 المستنجد : ١٣٧  
 ابن مرة : ١٩٧ · ٢١٥ · ٢٦٥ · ٢٦٦  
 مسعود الأول الغزنوي : ٢٧٨  
 المسمودي : ٤٠ · ٦٣ · ٦٧ · ٨١ · ٨٣  
 ٨٤ · ٨٥ · ١٨٠ - ١٨٤ · ١٩٣ · ٢٣٦

المقصود (ابن أبي عامر) : ١٥٣، ١٥١  
 ابن المني : ١٧٠، ١٦٨، ١٣١  
 موتيلنسكي : ٢١٠٠٣٠٤١٩٧  
 موتيه : ١٧٥  
 موتيك : ٢٥٦، ٢٥٥، ١٩٩، ١٧٥، ١٨٠  
 ٢٦٣، ٢٥٨  
 المهذب الرومي : ١٧١  
 المهدى : ١١٧  
 مهران : ١٦٤  
 موسى : ٢٣٥، ١٥٥  
 أبو موسى الأشعري : ١٨٩  
 موسى بن ميمون : ٢١  
 مورزيج : ١٦٥، ١٢٦  
 الميراني : ١٦٠  
 ميسرة بن عبد ربه : ٢٣٩  
 ميرن : ٢٩٣، ٢٦٢، ٢٥٨، ٢٤٨، ٢٤٥  
 مير ندولا : ٢٤٦  
 ميكنيجلو : ٢٩  
 ميلان : ٤٠

## ن

ابن ناجي : ١٩٧  
 الناصر : ١٧٢، ١٦٨، ١٣٢، ١٣٠، ١٢٩  
 ابن ناعمة : ١١٠، ١٠٣  
 ابن ناعيا : ١٣٨  
 ابن النجار : ١٦٩، ١٦٨، ١٣٢  
 النجاشي : ١٤٨، ١٤٤  
 ابن النديم : ٨٥، ٨٤، ٨١، ٤٧

مسكويه : ٩٠

مسلم : ١٧٠، ١٢٧

المصبي : ٢٠٧—٢٠٥

ابراهيم المصيص : ٢٣٩

ابن المطر الحلي : ٢٣٩

معاوية : ١٩١، ١٨٩، ١٨٨، ١٨٣

المعتضد : ١٥٠، ١٢٤، ٩١، ٧٣، ٦٤

المغربي التواتي : ١٦٥

المغيرة بن شعبة : ١٨٩

المقتدر : ٧٣، ٦٢

المقدس (موفق الدين) : ١٣١

المقرئ : ٣١٤، ٢١٢، ١٨٥، ١٧٤

ابن المقفع : ١٣٠—١٠١

ابن المقفع (محمد بن عبد الله) : ١٠٦

١٢٠—

ابن المقفع (سوريس) : ١٠٥

المكتفي : ٧٣

مكدونلد : ٢١٣، ٢١٢، ١٧٥

أبو طالب المكي : ١٣٠

١- ملر : ١١٤، ١٠٣

م. ي. ملر : ٢٥٠

الموشافي : ٢٠٥

المنجاب بن راشد : ٢٨٩

وهب بن منبه : ١٧٦

ابن مندويه : ٩٢

المنصور (أبو جعفر) : ١٠٣، ٥٦

١٩٠، ١٠٧

ابن حبة الله : ٩٩٠ ٩٩	٢٩٦٠ ١٢٤١٠ ٥١٠ ٢٠ ٨٩
هر بوليه : ٢١٢	الترشحي : ٢٢٧٠ ٢٣٦
مارتن هرتن : ٢٣٣	النظام : ٢١٤٠ ١٤٠
ابن هرثة : ١٩٦	نظيف القس : ٩٢
هرقل : ٤٥	النصافي : ١٥٧
هرمس : ٢٧٠٠ ١٣٢	تلكه : ٣٢٩٠ ٣٢٥٠ ٣٠٧٠ ١٠٤
هون هرك : ٢٥	نليو : ١١٨٠ ١٠٠٠ ٥٤٠ ١٠
الخروى : ٢٢٥	٣١١٠ ٣٠٦٠ ٢١٧٠ ١٧٣٠ ١١٩
أبو هريرة : ٢٢٥٠ ٢٢٣	٢٣٠ - ٢٢٠ ٢١٢
ابن هشام : ٢٣٣	الشرجوري : ١٢٨
هلد برت : ٣٢	النوحي : ١٤٨٠ ١٤٤
هريرجشيل : ١٧٥	نوح : ٢٢٧ - ٢٢٥
هتيرج : ٢٦٨	أبو نوح (الاباري) : ١١٥٠ ١١٣٠
ابن هندو : ٩٥٠ ٨٨٠ ٤٦	١١٧ -
هوتسا : ٢٠٩٠ ١٩٦٠ ٣٩	أبو نوح (ابن الصلت) : ١١٧
هوراس : ٢٣	نوردين : ٥
هورتن : ١٨٢٠ ١٧٨٠ ١٦٦٠ ٨٣	نوييادور : ٢٦٩٠ ٢٦٧
٢١٤٠ ٢١٢٠ ٢١١٠ ٢٠٩٠ ١٩٣	نويبرجر : ٤٧
هورخرونيه : ٣٠٣	نيرج : ٢١٧٠ ٩
هوروقس : ٢١٢ - ٢١٤ - ٢٣٣	نيتشه : ٢٢
٢٣٤	نيقوس : ٢٩٥٠ ٢٥٠
هوفنثال : ٣٢	نيقولاولس : ٨٨٠ ٥٩
هوميروس : ٢٧٠ ٢٦٠ ١١	نيقوماخوس : ٥٩
ابن حجر الهيتمي : ١٤٧	نيكل : ١٠
ابن الهيثم : ١٣٩٠ ٩٤	ه
هيرقليطس : ٢١٥	المادي : ١١٧
هيتنجر : ٢٦١	هاربروكر : ٢١٠٠ ٢٠٢٠ ٩٤
هيوارد : ٢٦٦٠ ٢٤٥٠ ١٢٨٠ ٨٢	

يحيى النحوى : ٤١ — ٤٩٠٤٢ — ٥٢

١٠٨١٠٧٠٨٧٠٨٢

عيسى بن يحيى : ٩٥

على بن يحيى ( الوزير ) : ١٤٥

سلامة بن يزيد : ١٩٧

عبد الله بن يزيد : ٣٠٨

يعقوب ( النسي ) : ٢٢٧ — ٢٢٨

ابن يعقوب ( سعيد ) : ٩١

أبو البقطان : ١٩٨

يوسف بن عمر : ٢٣٨

يونس بن الوليد : ١٧٤

ابن يونس ( الوزير ) : ١٣٦ — ١٣٧

١٧٠ — ١٧٢

كمال الدين بن يونس : ١٥٨ — ١٥٩

و

واصل بن عطاء : ١٧٣ — ١٧٤ — ١٧٦

— ١٨١ — ١٨٤ — ١٨٦ — ١٩٥ — ١٩٧

والى : ٦٥

أبو علي بن الوليد : ٩٦

ابن وهب : ١٠٤

ي

ياقوت : ٨٢ — ٨٥ — ٨٨ — ٩٠ — ٩٥

١٢٣ — ١٢٦ — ١٢٨ — ١٣٠ — ١٣٤

١٣٩ — ١٤٠ — ١٤٤ — ١٤٦ — ١٤٩

١٥٠ — ١٩٧ — ٢١١

يحيى بن خالد : ١١٣ — ١١٧

## تذييله

الأرقام الموضوع تحتها خط تشير إلى المواضع المهمة

## الخطأ والصواب

صواب	خطأ	ص	س	صواب	خطأ	ص	س
٨٧	٧٨	٢٤	٦١	كل من	ماهية	٢٠	٥
١٠٦٨	١٦٠٨	١١	٦٣	والتي	التي	٢	٢٥
س ٣	س ٢	١٥	٩	المجدودة	المجدودة	٢٠	٣٦
تحذف	(س ١٢٣)	٢	٦٤	١٩١٥	١٩٢٥	٢٨	٤١
يستطيع	يستطيع	٤	٦٨	١٨٨٠	١٩٩٠	٢٩	٤٣
يزيد	زيد	٢٢	٦	فريدمان د عن	فريدمان د عن	٢٩	٤٥
٩٠٢ م = ٨٢٨٩	٨٩٢ م = ٨٢٨٩	١١	٧١	من عبد الله	بن عبد الله	٤	٤٩
١٢	٧	٢	٧٦	الكلام	الكلام	٧	٥٧
٦	١٦	٢٠	٣	(سنة ٢١٥ م =)	(سنة ٢١٥ م =)	١٨	٥٨



# الخطا والصواب

صفحة	سطر	خطأ	صواب	صفحة	سطر	خطأ	صواب
٧٢	١ من أسفل	من	من ١٢٢ - من ١٢٣	١٣٠	٢٣ - ٢٥	صاحب ... بل	تخذف
٨٠	٢١	المبرية	المبرية	٢٧ - ٢٥	راجع ... (٣٧)	راجع ... (٣٧)	[ راجع ... (٣٧) ]
٨٢	٢١	١٦	٢٦				ويضاف إلى التعليق
٨٦	٨	l'histoire	l'histoire				التالي رقم =
٨٧	١ من أسفل	مزوي ... تعاله	مزوي ... تعاله	١٤٤	٢٧	س ١٠	س ١١
٩٠	٥ من أسفل	نظير	نظير	١٤٧	١ من أسفل	Arpbes	Arabes
				١٥٠	١ من أسفل	١٨٢	[ ١٨٢ ]
				١٦٤	تعليق ٣		يوضع بين [ ]
				١٦٧	٢ من أسفل	س ١١	س ١١
				١٧١	١٤	بالنصير	بالنصير
				٢	تعليق ٥	في الأصل : زحيل	كذا في الأصل : والصواب : زحيل
٨٩	١ من أسفل	كهذا	كهذا في القاهرة	١٧٣	١٧	Muctazilitt	Mu' tazilitt
٩٣	١٠	الطب - طبعا	الطب طبعا	١٧٧	١٨	averair	avenir
٩٤	١٥	لاين	ان	١٧٨	٢ من أسفل	١٨٢	٢٨٢
٩٥	١٨	أو	و	١٨٥	الآخر	٧٣٤	١٧٣٤
٩٦	٢٠	١٦	١٧	١٨٧	١٢	١٠٥ : ١٠٣	١٠٥ - ١٠٣
٩٧	٢٥	٢٠	١٠	١٩٢	٢١	الفلوات ... الاسلامية	مباحث حصارية عن العالم الاسلامي
٩٨	٢ من أسفل	Erinnerungsbuch	Erinnerungsbuch	٢٠٢	٥ من أسفل	٢٩٥	١٩٥
٩٩	٢٥	m	m	٢١٢	٢٤		
١٠٠	٢١	٨٢٥	٣٢٥				
١٠٦	آخر سطر	Abbasia	Abbasid	٢١٣	١ من أسفل	an	auf
١١١	٢٤	س ١٥٧	س ١٢٧	٢١٦	٢٥	المصوفة	المصوفة
١١٢	٢٦	( )	[ ]	٢٣١	١٠	كلما حمل	عمل
١١٣	٦	٤	٤	٢٣٢	٢١	٧٠	٧٩
١١٤	٦	Aristotelem	Aristotelem	٢٣٤	١ من أسفل	النصرية	النصرية
١١٥	٣ من أسفل	Norgenland	Morgenland	٢٣٥	١٧	با كورا	با كورا
١١٦	٣ من أسفل	per	der	٢٣٦	١٩	الموضوع	الموضوع
١١٧	١٣	Tabola Smaragdina	Tabula Smaragdina	٢٣٧	٥ من أسفل	pes traductione	des traductions d'Aristote
١٢٠	١	٤٨٦	٤٧٦	٢٧٨	٩	س ٨	س ٨ - ٥
١٢٣	١٢	altenslamischen	allen islamischen	٢٨٥	١٣	٥٠	٥٠
١٢٤	١٤	Eizelausgabe	Einzelausgabe	٢٢٨	١ من أسفل	الجديدة ، حق	الجديدة ،
١٢٥	٢٧	٥٦	١٥٩	٢٣٨	١ من أسفل	ابن زيلع	ابن زيله
١٢٦	١٥	٥٦	٦٠	٢٤٢	١	سخط اسم :	عربايش : ٢٥٥